A Very Short Introduction

牛 津 通 识 读 本

古典哲学的趣味

Ancient Philosophy

[英国] 朱莉娅・安纳斯 / 著
张 敏 / 译

译林出版社

VISIT...

LANZAROTE Caliente.COM

A Very Short Introduction

牛津通识读本

古典哲学的趣味

Ancient Philosophy

[英国] 朱莉娅·安纳斯 / 著
张敏 / 译

译林出版社

图书在版编目（CIP）数据

古典哲学的趣味/（英）安纳斯（Annas，J.）著；张敏译.——南京：译林出版社，2012.8

（牛津通识读本）

书名原文：Ancient Philosophy：A Very Short Introduction

ISBN 978-7-5447-2984-0

I.① 古… II.① 安… ② 张… III.① 古典哲学-世界 IV.① B12

中国版本图书馆CIP数据核字（2012）第133243号

Copyright © Julia Annas 2000

Ancient Philosophy was originally published in English in 2000.

This Bilingual Edition is published by arrangement with Oxford University

Press and is for sale in the People's Republic of China only，excluding Hong Kong SAR，Macau SAR and Taiwan，and may not be bought for ex-export therefrom.

Chinese and English edition copyright © 2012by Yilin Press，Ltd

著作权合同登记号图字：10-2008-046号

书　名 古典哲学的趣味

作　者 ［英国］朱莉娅·安纳斯

译　者 张　敏

责任编辑 何本国

原文出版 Oxford University Press，2000

出版发行 凤凰出版传媒集团　凤凰出版传媒股份有限公司 译林出版社

集团地址 南京市湖南路1号A楼，邮编：210009

集团网址 http://www.ppm.cn

出版社地址 南京市湖南路1号A楼，邮编：210009

电子信箱 yilin@yilin.com

出版社网址 http://www.yilin.com

版　次 2012年8月第1版 2012年8月第1次印刷

书　号 ISBN 978-7-5447-2984-0

目录

序言
前言
导言
第一章 人与兽：认识我们自己
第二章 我们为什么阅读柏拉图的《理想国》？
第三章 幸福人生：古代与现代
第四章 理性、知识与怀疑论
第五章 逻辑学与现实
第六章 一切始于何时？它们究竟为何物？
年表
索引

序言

赵敦华

牛津大学出版社的“非常简明导论”（Very Short Introduction）[1]系列中的书篇幅虽然非常简短，但内容却不浅显。从我过去读过的几本书来看，如果没有一定的西方文化知识基础，读这些“导论”可能会有一些理解上的困难。就拿朱莉娅·安纳斯写的这本《古典哲学：一个非常简明导论》来说，全书似乎缺乏一个导论所具备的完整结构和一以贯之的线索，似乎只是在讨论一个个现代读者可能会有兴趣的哲学问题。但有希腊哲学基础的读者，不难看出作者介绍希腊哲学的一个完整思路。

本书从美狄亚杀子的希腊悲剧切入，提出了一个令人困扰的问题：她的残忍选择是邪恶的，还是值得同情的，或是两者兼而有之呢？这是一个困难的哲学问题，西方哲学家为“自由选择”问题讨论了几千年。这个问题的根源在希腊哲学的灵魂观。本书第一部分于是开始介绍希腊哲学家的灵魂学说。第二部分以柏拉图的《理想国》为典范，介绍希腊的政治哲学，把个人的灵魂与城邦（即柏拉图所谓的“大写的人”）联系在一起。第三部分讨论伦理学问题，把城邦的幸福与个人的幸福联系在一起。第四部分讨论知识论问题，把如何正确认识事物和如何获得幸福联系到一起。第五部分讨论希腊人的形而上学思想，把世界观与思维逻辑联系在一起。最后在与基督教的世界观和思想的比较之中，介绍古典哲学到中古哲学的过渡，写到奥古斯丁时的晚期罗马哲学为止。

哲学导论可以有不同写法：可以按照哲学史的时间顺序写，也可以按照问题来归纳；可以由面到点，也可以由点到面中国人介绍西方哲学的书，通常采取哲学史和由面到点的写法。读者看到的这本关于古希腊哲学的导论，采用的是以问题为中心，由点到面的写法。这种写法的哲学导论是对哲学史著作的一个补充，而且有吸引人之处。比如，可以避免历史文化背景的介绍，直接进入具有现实意义的哲学问题。再如，不必介绍古人发现、发展某种学说的过程，而集中关注这一学说的疑难问题，从而启迪读者的思考，等等。

虽然有这些优点，我还是要提醒读者，如果要在哲学问题的思考中得到自己的洞见，就需要比较全面地把握哲学史的基础知识，多读一些哲学经典著作。黑格尔说，哲学有不同的道路，一条是“普通的道路，在

这条道路上，人们是穿着家常便服走过的；但在另一条道路上，充满了对永恒、神圣、无限的高尚情感的人们，则是穿着法座的道袍阔步而来的”[2]。在我看来这两条道路的方向不必相反，“穿着家常便服”的人，难道就不可以“充满了对永恒、神圣、无限的高尚情感”吗？任何学习、思考和探究哲学的人，都应该把直白的语言、明晰的思想和深邃的观点、全面的理论结合起来。否则，业余的哲学爱好者就只能是“民间哲学家”，而与哲学专业研究者闹对立。西方社会之所以没有这种对立，与职业哲学家所写的普及读物有关。我希望这本《古典哲学》不但对业余的哲学爱好者有启发教育作用，对哲学专业研究者也有借鉴作用，以此为鉴，多写一些有学术品位、短小精练的哲学普及读物。

最后想对本书的题目说几句话。这本题为“古典哲学”的书，名大于实，名副其实的题目应该是“西方古典哲学”。这不是作者的疏忽，而是西方哲学界的普遍现象。比较中西作者写的哲学著作的标题，可以发现一个有趣的差别：西方哲学家的著作大多径称“哲学史”或“哲学理论”，而不特意标明“西方哲学”，因为在西方作者的心目中，西方哲学是普遍性的理论，西方哲学即哲学一般。而中国哲学家有着强烈的特殊主义自觉，绝无把“中国哲学”当作“哲学”一般的“奢望”。在我看来，西方哲学的“野心”未免太大，中国哲学的“胆子”未免太小，两者是可以互补的，而且我们需要东西互补的哲学。这本关于西方古典哲学的书后有一年表，从公元前6世纪到公元6世纪。这段时间是中国诸子百家、儒释道三足鼎立时期，也是印度吠陀奥义和佛教、耆那哲学盛行时期。至少综合了中西和印度哲学的这些内容，才是名副其实的“古典哲学”。我期待着这样的《古典哲学》早日问世。是为序。

2007年岁末于北京大学蓝旗营

【注释】

[1] 该系列名称译林版定为“牛津通识读本”。——编注

[2] 黑格尔：《精神现象学》，贺麟、王玖兴译，上册，第48页，商务印书馆，1997年。

前言

计划写作一本关于古典哲学的通识读物令我着迷了一段时间。我要感谢克里斯托弗·吉尔、劳拉·欧文、大卫·欧文和牛津大学出版社的一位读者，更要感谢谢利·考克斯给我的鼓励和对该书的评论。还要感谢辛迪·霍尔德在校对和编注索引方面为我提供的帮助。自不待言，本书中出现的疏漏与不足责任在我。谨以此书纪念我的朋友琼·汉普顿，我多么希望她已读到这本书。

导言

通识读物的目标并不高。但它为读者提供了直接接触这一题材的机会，并引导他们径直切入该题材的核心内容。在本书中，我尽量运用对话的方法将读者带入古典哲学，这种对话形式是讨论和论战的重要传统，我希望读者在读完本书后仍能将这一对话继续下去。

由于我集中讨论了古典哲学中显而易见的主要特征，因此便没有以标准的时间顺序来叙述传统。这不仅是因为本书非常简短，那样做不足取（因为传统过于丰富无法被囊括在一个极短小的篇幅中），而且也因为加深初学者对古典哲学兴趣的书籍并不缺乏。推荐书目部分告诉你如何起步，今日的初学者所能利用的各种参考书、译文和手册比以往任何时候都要丰富。

我首先在第一章（“人与兽：了解我们自己”）向读者介绍了古典哲学中的一个问题，即如何理解存在于我们自身的理性与情感冲突的问题；这是一个易于理解的问题，是现代读者在不了解所涉及的学说时便可进行探索的问题。我希望讲清楚古代辩论传统的向心性，以及对那些与我们生活息息相关的问题的现实关怀在古代传统中所具有的中心地位。在第二章（“我们为什么阅读柏拉图的《理想国》？”），我反过来集中讨论使我们与古代哲学著述者拉远距离的因素。一方面是实际时间的久远以及许多痕迹的消失，另一方面我们还应该知道其他因素的影响，这些因素使我们对古人的研究选择性强且态度易变，因此像柏拉图《理想国》这样的文本在不同的时期便有非常不同的解读。直接性和距离感都是我们要考虑的因素。第三章和第四章（“幸福人生：古代和现代”和“理性、知识与怀疑论”）讲解我们应该如何理解和研究古代关于伦理和知识的各种学说，即我们如何以一种既尊重又批判的眼光来理解古人，在存有异议的前提下向他们学习。第五章（“逻辑学与现实”）论述古典哲学大纲中的其余部分，集中讨论了一种特定的形而上的辩论命题，即自然是否有目的；如果有，那目的是什么。第六章（“一切始于何时？它们究竟为何物？”）提出问题：如果有某种将古代哲学传统联系在一起的东西，那么它会是什么。这个问题更适于在文末而不是在本书一开头提出，因为我希望读者会赞同说，我所叙述内容的主线在前面几章已经逐渐明了了。（如果读者不赞同，我希望这会符合本书所讨论的辩论精神。）

然而，如果你对该题材非常生疏，我的介绍又如此简短，那么你可能会喜欢一张关于该传统的简明年表，因此后面附有一张这样的年表。表中有一条时间主线将古典哲学中的主要人物排列了出来，尽管许多人物在文中或文间框内部分均有讨论，但并不是所有人在这本书中都得到了详细论述。

按传统的说法，古典哲学始于公元前6世纪小亚细亚沿海的希腊城邦。当时相当多的哲学家一般被归入“前苏格拉底哲学”范畴，他们活动于公元前6世纪到公元前5世纪。泰勒斯、阿那克西曼德和阿那克西米尼是早期的宇宙论者，他们对整个世界作出了雄心勃勃的解释；毕达哥拉斯创立的传统强调神秘主义和权威；赫拉克利特提出了异常晦涩难懂的格言警句；色诺芬尼开始了对知识及其产生基础的长期关注。

巴门尼德和芝诺以其辩论著称，这些辩论显然无法驳斥，但得出的结论又令人无法接受。它们引起了对世界进行的哲学阐释方面的危机，在阿那克萨哥拉、恩培多克勒，原子论者留基伯和德谟克利特的宇宙论中能够发现对此作出的反应。

在公元前5世纪的后半叶，被称为智者或诡辩论者的知识分子提出了一些哲学技巧（尤其是在辩论方面）和哲学兴趣（尤其是在伦理和社会思想方面）。最为著名的当属普罗泰戈拉、希庇亚斯、高尔吉亚和普罗迪库斯。

严格意义上讲，这些人中有一些不能被称为前苏格拉底哲学家，因为他们在世的年代与苏格拉底在时间上有重叠的部分，但一般认为苏格拉底在古典哲学中起着承上启下的作用。他没有留下什么著作，却深深地影响了许多追随者，包括亚里斯提卜，即主张人生的目标是快乐的享乐主义创始人；还包括安提斯泰尼，即主张人的需求越少越好的犬儒主义的创始人。苏格拉底看重提问和辩论，这使他成为古典时代哲学家主要的象征性人物。

苏格拉底最著名的追随者是柏拉图，此人是最著名的古典哲学家，他写了许多哲学对话集，极富文采。柏拉图建立了第一个哲学学园，他与自己最著名的学生亚里士多德主导了公元前4世纪的哲学界。二人著述颇丰：柏拉图的著作形式完整，而亚里士多德的著作多为讲稿和研究笔记的形式。

“希腊化”时期（传统上讲从公元前323年亚历山大大帝去世到公元

前1世纪末罗马共和国灭亡）最明显的特征是出现了两个新的哲学流派，伊壁鸠鲁学派和斯多葛学派。此时也出现了没有被归入任何流派的哲学运动，例如犬儒学派和第一个怀疑论者皮浪。柏拉图学园在这一阶段采取了一种怀疑论形式，而许多混合的流派则努力将不同流派思想的洞见融合在一起。

在公元前1世纪到公元2世纪，即早期罗马帝国时期，已存在的流派继续发展，哲学得以繁荣。此时虽然没有出现新的主要流派，但是人们重新对毕达哥拉斯产生了兴趣，并积极、系统地研究柏拉图的思想。

公元2到3世纪古代社会末期出现了一个全新的流派——普罗提诺派，该流派复兴了柏拉图的一些思想并被称为“新柏拉图主义”。随着基督教成为罗马帝国（后分裂为东、西两部分）的官方宗教，柏拉图主义成了主流世界观，它是对基督教产生最大影响的传统。西方第一个主要的基督教思想家奥古斯丁虽受柏拉图主义的影响，但和古代哲学思想中那些主要传统已不再有关联。

第一章

人与兽：认识我们自己

美狄亚的复仇

科尔喀斯国王的女儿美狄亚由于爱恋希腊冒险家伊阿宋而背叛了自己的祖国和家庭，伊阿宋把她带回了希腊。他们的日子变得艰难起来；为了扭转自己的时运，伊阿宋离开了美狄亚和他们的两个儿子，准备另娶科林斯国王的女儿为妻。他不了解美狄亚对他的恨有多深，她的牺牲和奉献对他来说也微不足道。美狄亚意识到，只有一个办法能让伊阿宋认识到他做了些什么、背弃了什么承诺。要让他受到的伤害与他给她带来的伤害一样深，唯一的办法就是杀死他们的儿子，使他失去子嗣，生活一无所有。但是她能这样做吗？他们也是她的孩子呀。

在公元前5世纪雅典上演的欧里庇得斯名剧中，美狄亚决心杀死她的儿子，但当她看到他们时又犹豫不决。把他们打发走以后，她又硬起心肠打算采取行动，并说出了一席举世闻名的话：

> 我知道我要做的是一件坏事，但愤怒主宰了我的计划，它是人类的最大灾难之源。

她发现在她身上有两样东西在起作用：她的计划和她的愤怒或恼恨（thumos）。她也发现她的愤怒是计划的“主宰”，而那计划是她经过仔细考虑要实施的。

这儿发生着什么？我们可能认为这里没有什么是值得哲学家关注的。这儿发生的仅仅是日常琐事，尽管通常情况下它们不是以这种引人注目的方式来表现的。比如我认为我选择A方案比B方案更好，但我受愤怒或某种其他情感的驱使，而选择了B。

但我们如何知道正在发生着什么？如果我采取了B方案，我怎么能发自内心地认为A是一种更好的做法？愤怒，或任何其他的情绪或情

感，是如何使人们背离自己已深思熟虑决心要做的事情的？在我们拥有系统的方法来理解这个问题之前，我们和我们的行为方式对我们自身来说是神秘莫测的。当然，许多人就是处于这种状态，他们对自己行动的原因及行为模式并不清楚。欧里庇得斯戏剧得以在当时的社会上演并继续成为经典，这就引发了一种思考，我们称之为哲学思考。这种沉思的、探索性的思考，主张从他们和许多年后的我们所认同的哲学角度来诠释和理解美狄亚的处境。

如前所示，如果古代哲学及其方法有自己的主要特征，那么它们是什么？这个问题会在本书结尾处讨论。这里我们将集中论述一个有助于我们理解古代哲学家在做些什么的问题。

斯多葛学派：灵魂是个统一体

在美狄亚身上真的有两种不同的事物——她的计划和她的极度愤怒——在起作用吗？它们是如何与十分清楚事态发展的美狄亚本人联系起来的？古代哲学的一个流派，即斯多葛学派，提出了一种诠释美狄亚的独特观点作为他们的伦理学和心理学的一部分。他们认为，在美狄亚身上确实有两种截然不同的力量或动机在起作用的看法是个错觉。在这种境况下起作用的始终是美狄亚本人，即完整的当事者，而认为她思想中的不同部分在起作用是错误的。毕竟，她非常清楚自己在想些什么。首先她决心做一件事，之后做另一件事——但两者都是她决心要做的事，是权衡爱与恨的结果。

斯多葛哲学是一个哲学流派。其名称源出Stoa Poikile，意为“画廊”。这是雅典的一处柱廊式建筑，该流派的早期代表人物曾在此讲学。创始人是西提姆的芝诺，他于公元前313年来到雅典。芝诺之后该流派最有影响力的人物是索里的克吕西普（约前280——前208），他广泛地论及了几乎每一个哲学话题，并提出了许多斯多葛哲学中的权威性观点。

斯多葛哲学，尤其是在开始的时候，常显故意苛刻；强调那些远离常理的学说，以至于显得自相矛盾。但是作为一门哲学，它主张整体论——其各部分可能获得独立发展，但最终目的还是就其与所有其他部分的关系来理解它们。因此，当把斯多葛“悖论”放在斯多葛辩论和相关的观点背景下来考察时，它们便越来越显得有道理并令人信服。讲授斯多葛哲学的方法有许多种；从何处讲起则取决于听众的兴趣和专业水平。后来的一个斯多葛哲学家爱比克泰德（约50——130）讲授的方法正合听众在伦理和社会事务方面的兴趣点，他讲学的记录一直被用作对斯多葛哲学思想的生动介绍。奴隶出身的爱比克泰德影响了皇帝马可·奥勒留（121－180）关于斯多葛学说的思考，这一事实说明了斯多葛哲学的普及性。

作为一个统一体的美狄亚一会儿转向一个方向，一会儿又转向另一个方向。那么她怎么能在明智地判断出该做什么后又受更强大的愤怒的驱使去行动呢？斯多葛学派认为，事实不过是当情绪激动的时候，她遵从的是与那种状态相一致的理性——寻求复仇，因为那是愤怒者的思考方式。但美狄亚思想内部并没有真正分裂。她是作为一个整体而摇摆于

不同决定之间的；而所谓她的不同部分之间的内部斗争，其实并不存在。她的情形类似于克吕西普常用来解释情感的例子：一个跑步者跑得太快停不下来，以至于整个人会失去控制。所以，当她说愤怒是她计划的主宰时，其意指愤怒控制了她的计划；她在思考，但思考的方法已受制于愤怒并达到了其目的。愤怒的人没有停止思考——他并不盲目行动，但他的思考受愤怒的支配。

斯多葛学派认为人的灵魂不能被分成几个部分或区域，它是完全理性的。（他们所指的灵魂，是使人类能以一种独特的人的方式生活的东西。）情感并非能够推翻理智决定的盲目的非理性力量，它们本身就是一种人们决心按其行事的理性。后期的斯多葛派学者爱比克泰德说，“她认为满足自己的愤怒及报复自己的丈夫要比救自己的孩子更可取”。盲目的狂怒不会使美狄亚拥有如此精心计划且意识清晰的复仇行动。

但是，我们说美狄亚是身不由己的；她受激情控制，因此可以肯定地说，她无法作真正的选择。爱比克泰德声称情况并非如此：她认为自己没有真正的选择机会，但她错了。她本该调整自己来面对所失去的东西，尽管这么做十分困难。他说，“别再要你的丈夫回来，那么你所想的一切都将如愿”。

我为自己所做的一切负责，我总有可能做了别的事情，采取了别的态度。如果非要说我是被情感控制了，则是逃避了这样一个事实：我才是行为的主体，而且当时也认定自己在做的一切是应该做的。爱比克泰德认为我们应该同情美狄亚，她的行动毕竟“源自一种伟大的精神”。甚至当我们明白为什么她放弃那些复仇的理由会更好时，我们仍能理解她的理由。“她不知晓去做我们想做之事的力量所在——它不会来自我们自身之外，也不会靠改变或重新安排事物而得到。”

斯多葛学派将情感作为一种理性可能不为人所熟知，而且在刚提出的时候，听上去也很古怪。在刚开始了解斯多葛派时，我也是一头雾水；斯多葛学派属于亚里士多德之后的哲学阶段，这一时期常被称为“希腊化”时期。我们可能更熟悉下面要谈的关于美狄亚的哲学阐释。它显得更近常理，是由更早时期、更为人所知的哲学家柏拉图提出的。

柏拉图：灵魂有几个部分

雅典的柏拉图（前427——前347）是最具名望的古代哲学家，这在很大程度上是因为他也是一个杰出的作家。他所写下的并非哲学论文，而是许多形式上独立的对话集，其中许多对话即使对不是哲学家的人来说也充满吸引力。以这种方式、这种形式写作不仅仅是为了达到文学效果；其对话体例从形式上使柏拉图与对话中任何人物的观点保持一定距离，又促使读者自己思考对话中讨论了什么观点、结论是什么，而不是接受柏拉图的一己之见。

柏拉图的观点新颖、大胆且广博。但在古代世界，他在哲学活动的形式方面与其内容方面具有同样的影响力。柏拉图传统有两种主要形式。第一种为持怀疑论的柏拉图学园，是柏拉图自己创办的；它历经几百年直到公元前1世纪结束，一直致力于在不坚持自己立场的情况下辩驳他人观点的实践形式。第二种为后来的柏拉图主义者的传统，他们自公元前1世纪起就系统地研究柏拉图的观点，并讲授和发展这些观点。在这两种传统中，后者比前者更具积极意义；二者的关系变化无常，并常常彼此相争。

柏拉图利用心理冲突（即两种选择之间的抗衡）的现象来说明处于如此分裂状态的人不是真正意义上的统一体；在灵魂中的两个或更多不同部分由于动机而产生的作用力之间，他也的确感到了分裂。柏拉图举了两个例子。一个例子为，一个人具有强烈的饮酒欲望，但理性地认为不该这样做，可能因为这不利于他的健康。这样他就有饮酒欲望，同时在同一方面又有一种力量拒绝这种欲望。然而争论产生了：同一事物不可能同时受两股反方向力量的影响，因此处在这种矛盾情形中的一定不是作为统一体的个人，而是其自身中朝相反方向拉扯的不同部分。当我仔细思考时，我会发现我不想饮酒，我想要的是不饮酒；更确切地说，我的一部分——柏拉图称之为欲望——想要饮酒，而我的另一部分——理性（我理解理性并按其行事的能力）——却被激发来抑制我的饮酒欲。

柏拉图认为我们的心理活动过于复杂，不能单纯地就理性和欲望这些方面来解释。在此之外，还有被称为精神或愤怒的第三个部分，包括被我们称为情感的大部分内容。它与欲望对立，如柏拉图在《理想国》第四卷中论及的另一种情形下的冲突所示；依此情形屈从于病态的欲望

会使人对其自身感到恼怒和耻辱。这种情感不同于理性，因为它也存在于不会推理的动物和孩子的身上。尽管它通常赞同理性，但从根本上来说却语焉不详，也完全不能掌握或理清原由。

灵魂的不同部分并非同等的；理性不只是一个独立的部分，它能洞察各部分的主要利益以及作为整体的个人的利益。柏拉图坚信在灵魂中理性处于主导地位，因为理性了解自身的需求，也了解其他部分的需求，而其他部分却有其局限且目光短浅，仅了解自身的需求和利益。因此，真正的差异存在于理性和其他各部分之间：理性清晰地代表了作为整体的人的利益，而其他各部分不能突破各自需求的局限。由此，不难理解，尽管柏拉图花了许多笔墨描述想象中的三组分灵魂，可其思想的核心仍然在于我身上的理性与非理性之别，所以跟两组分灵魂说其实是一致的。

如果柏拉图的观点正确，那么当美狄亚决定最好还是放过自己的孩子，而之后又受愤怒的驱使去杀掉他们时，这其中她就经历了真正的内心矛盾和斗争。理性告诉她怎样做最好，然而灵魂的另一个部分——极度的愤怒却占了上风，成为她单独的动机之源，并且在此情况下使她走上了与理性相悖之路。

显然，柏拉图会把美狄亚的关键台词解释为，她的理性知道最好的做法是什么，但愤怒作为一种更强大的力量征服了理性。这看起来是人所共知的道理；我们的确常常会经历内心冲突，理性或激情因自身更强而占上风。乍听起来，它比斯多葛学派关于愤怒和其他情感都是某种理性的说法更合常理。但在解释受愤怒支配的人如何仍然能以一种清醒、复杂而又有计划的方式行事时，斯多葛学派与柏拉图相比则略胜一筹。美狄亚的戕子行为尽管骇人听闻，却是她精心策划的行动。她并没有沦为杀人狂。那么作为原动力的愤怒，真的能够使她丝毫没有理性地行事吗？

在思考内心冲突以及我们在理解这些内心活动方面所出现的问题时，有两种不同的方法来详尽阐释柏拉图的观点。这两种方法均由柏拉图提出，而他没有意识到自己必须择其一。

什么是灵魂的一个“部分”？是诸如愤怒或其他的什么情感吗？到目前为止，我们一直视其为一种直觉，在我们身上似乎有两种不同的动力源。对于理性这一部分的特点和作用，我们能够形成很清楚的概念。毕

竟，我们一直在理性地思考，思考事物存在的实然状态或应然状态，以及我们该做些什么。在每种情况下我在思考的是我将做什么，而不是我的一部分将做什么。

但独立于理性而推动我的力量是灵魂的哪个部分呢？可以将其视为一种完全非理性的力量吗？虽然从与理性抗衡并获胜的激情那儿会得到些许启示，但很难看出蓄意的行动来自于某种完全非理性的力量。那么在美狄亚的愤怒中，是否肯定具有至少与理性相呼应的某种力量？

柏拉图在其著作中多次提到灵魂的几个部分均具有充分的理性，能够互相沟通，互相理解。它们能够全部协调一致，人在这种情况下就可以作为一个有机整体发挥作用。而除理性之外的几个部分却不能像理性一样运作，即使人作为一个整体进行思考；但是它们仍能对理性所要求的东西作出响应，并能在一定程度上理解理性。例如，欲望能够渐渐明白在某些情况下理性会禁止其得到满足，因此会调整自身，不致引发争斗。欲望由此被理性说服并得到教化，而不是受到压制。从作为整体的人的角度考虑，当我发现某种行为不正确的时候，我如此行事的欲望便会减弱，控制自己不去做也就容易些。柏拉图将这种情形视为灵魂的几个部分达成默契，和谐一致。理性之外的几个部分对被理性视为正确的观点有充分的掌握，并乐于接受这些观点，结果呈现的便是和谐而完整的人格。

但是这样的情形便意味着：理性从根本上控制着灵魂的其他几个部分——可以说理性要求它们做它们能够理解并赞同的事。那么为了理解和顺应理性部分的要求，其他几个部分是否有一种它们自己的理性呢？是否所有的部分均有其自身的理性？——这使得我们该用什么方式找到灵魂中独立于理性存在的部分这一点变得含混不清。

假设我身上有某种完全非理性并独立于理性存在的一面：这一面看起来像我的一个不同部分，但这一部分内部完全没有理性在起作用；它是如何聆听理性的，或者如何为了整体人的利益而与理性所要求的保持一致，却不为人知。这样的部分类似比人低级的动物。我们也确实发现，在柏拉图描述灵魂分裂的一些最著名篇章中，他将灵魂中除理性之外的几个部分称为非人的动物。在《理想国》接近结尾的一段论述中，柏拉图说我们身上都有一个小人在试图控制两个动物。一个部分为精神，它狂热，但稳定可控制，似狮子。另一个部分为欲望，不可预测，不断变换形状。显然，柏拉图认为我们内心的情感和欲望就其自身来说

是比人类低级的力量，但可以经过理性的锤炼而形成为人类生活的一部分——实际上也形成他认为的人类生活中最快乐形式的一部分。

《费德罗篇》中的另一段论述更为著名：人类的灵魂在此被比喻成一驾马车，理性为驾驭者，驾着两匹马。一匹马驯良，服从命令，而另一匹马耳聋且桀骜，只能靠武力控制它。在一段生动的描述中，柏拉图叙述了驾驭者如何拼命控制这匹坏马所代表的性欲，但费了很大的气力。这匹马一直在尽力挣脱束缚，又不得不被拉回。它只是因为害怕惩罚才学会收敛自己。

这幅图景的可取之处，就在于它映射了我们自身；我们确实常常受到内心某些力量的驱使，而这些力量却与我们所接受的理性相抵触。但是如果我们对某些后果条分缕析，这幅画面会更令人不安。如果我自身的一部分可以用一个动物来恰当代表的话，那么我的某部分实质上是低于人类的，严格说来也就不会是我的一部分。它之所以成为我的一部分，只是因为它对真正代表我的“理性”表示顺从。这就出现了一种自我异化现象，我的一部分被视为脱离了自我本身而存在，因为它以其自然面貌呈现，且从不驯服于真正的自我。

这其中的道理是不难看出的，自视为柏拉图主义者的后世作家盖仑在描述美狄亚时指出：

> 她明知自己在做一件邪恶而又恐怖的事……但愤怒又一次像一匹桀骜不驯的烈马挣脱了驾驭者的控制，用强力牵着她奔向孩子们……理性又拖着她回来……之后又是愤怒……然后又是理性。

基于此，美狄亚最后的行动是自身不同力量搏斗的结果；强者胜，暴力征服了理性。这种解释便会让人很难接受斯多葛学派的分析，即美狄亚实际上采取的是精心策划的行动。爱比克泰德认为，美狄亚显然是按照经深思后对她而言是最佳的方案在行动；问题是，这一想法遭到了愤怒的侵蚀而变形。在愤怒的前提下，她的行为便完全可以理解了。她不是被冲昏了头脑，而是她的理性被淹没了。

另外，这些不同的自我检视的方法，会使你在看待那些受愤怒影响而行事的人的时候，采取不同的态度。爱比克泰德很同情美狄亚：她关

于应该如何行事的想法是错误的，一个可怕的错误，但当我们考虑到这是一个高傲而尊贵的人在遭到背叛、自身价值被否定后的自然反应时，我们就能够理解，甚或同情。爱比克泰德认为我们应该同情美狄亚，他自然认为我们能理解她的观点。与此相反，盖仑则认为美狄亚受控于灵魂中兽性的部分，并将其视为兽性的，像“受天性鼓动的蛮人或孩童”。美狄亚“代表了蛮人和其他未开化的人，在他们身上，愤怒的力量强于理性。而在希腊人和文明人身上，理性的力量强于愤怒”。（尽人皆知，盖仑将自己视为文明的希腊人。）

这样，柏拉图的观点就比他本人认识到的要复杂得多。它会导致两种不同的解释：将我的某些部分看成是低于人类的而且并不属于真正的我；或者将这些部分看作是理性较低一级的伙伴，与理性发生争执或者顺从理性。第二种观点显然更接近斯多葛学派的主张。

问题与学说

柏拉图和斯多葛学派对美狄亚的诠释是从人类心理学和情感的迥异角度展开的。由此我们发现，当人们试图从哲学的角度来理解基于情感而不是良好的判断采取行动会出现什么情况时，结果众说纷纭，并出现了强烈的歧义和冲突。这也是美狄亚的例子之所以是思考古典哲学的一个绝佳引言的原因之一，因为在希腊和罗马形成的哲学思辨传统常常伴随着强烈的分歧和激烈的争辩。哲学立场往往在与其他立场的对话和对抗中发展自己。继柏拉图之后，斯多葛学派公开反对这种灵魂具有不同部分的观点，而盖仑则在反对斯多葛情感说的同时发展出了他自己的柏拉图主义观点。除极个别情况外，古代社会的哲学是一种从相互竞争的探讨领域发展出来的思辨方式。当然，哲学家和他们的追随者坚信自己的观点是正确的，但是他们不奢望观点普遍一致；大家都清楚还存在着相对立的、常常是同样受人尊崇的观点。



图1德拉克罗瓦的美狄亚：一只遭追捕的猎物

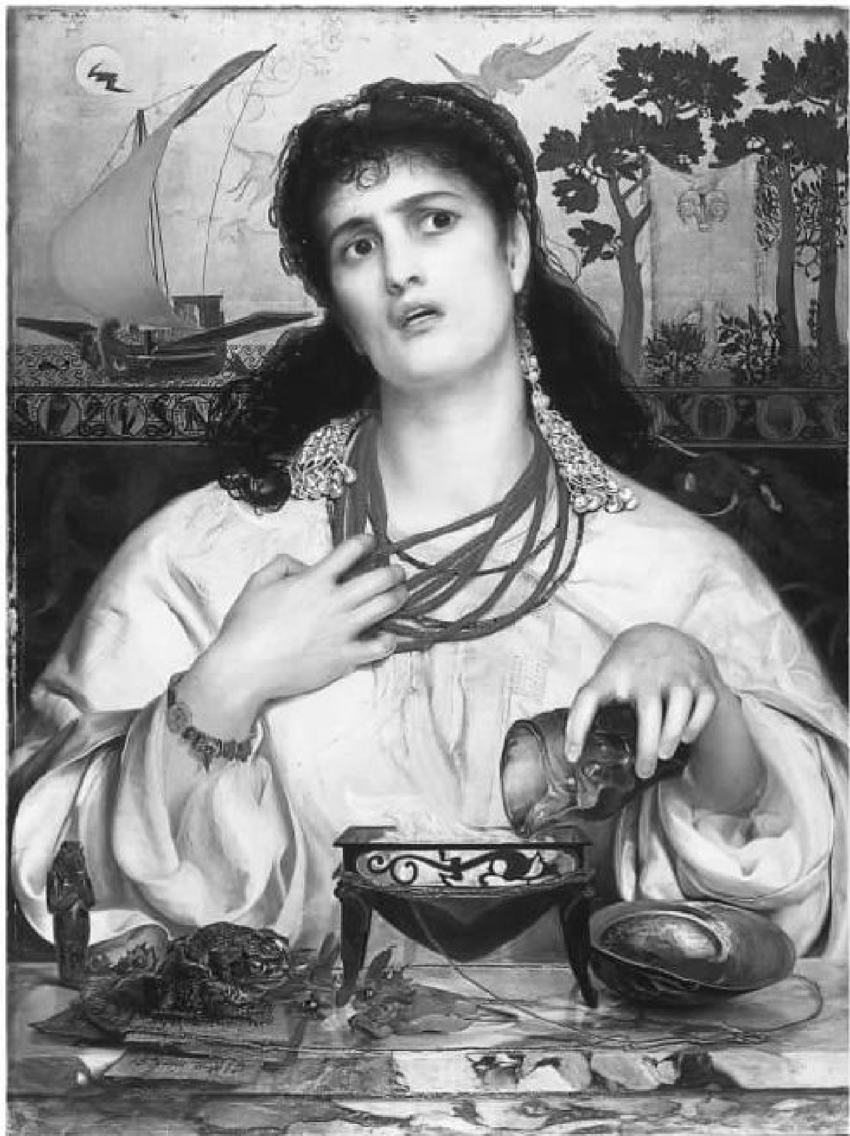


图2桑迪斯的美狄亚：故意选择邪恶

那么，哲学诠释或学说对我们会有什么帮助呢？我们可能会觉得，了解斯多葛——柏拉图关于如何正确解释美狄亚的心理世界的争论这一点对我们理解美狄亚并没有多大帮助。

但是，对我们所关心的现象，很难不去追问其哲学意义。我以美狄亚为例，是因为这个例子不仅在古典哲学中得到探讨，而且在现代世界

继续成为强烈关注的对象。如果我们看一看这个题材的艺术表现，或看一场欧里庇得斯原版戏剧演出或现代版演出，会立刻发现：在斯多葛——柏拉图辩论中，必须要选择一个立场。是否可以将美狄亚表现为受激情所困而失去了判断最佳行动方式的理性能力？或者将美狄亚表现为这样一个女人：她因不能放下自己的傲慢与尊贵而平静地做着在她看来于人于己都很可怕的事情？

19世纪的两幅美狄亚画像深刻地表现了这一点。欧仁·德拉克罗瓦所表现的美狄亚是盖仑心目中的美狄亚形象：一个被非理性情感淹没、看起来完全非人的形象。美狄亚莫名地半裸着身体，头发凌乱，视线寓意深刻地笼罩在阴影中；她正在一个黑暗的山洞里，扭抱着孩子们，像一只遭追捕的猎物。然而，弗雷德里克·桑迪斯富有象征意义的画作则表现出美狄亚对自己的所作所为掌控自如。画面上，她的周围摆放着刚刚开始复仇时使用的器械；美狄亚知道自己选择了邪恶之旅，并因此受到困扰，但画面表现出来的美狄亚却在冷静而又从容地思考着。虽然这幅画的表现形式与斯多葛学派的主张相去甚远，因为它美化了复仇，但比起盖仑的柏拉图式观点，这幅画还是远为接近斯多葛学派的观点。

在表现欧里庇得斯的《美狄亚》时没有折中的办法，导演和演员必须就如何表现美狄亚这一人物作出基本的决定，并且他们还会受到翻译和所选版本的影响。这也决定了为什么美狄亚一直是人们讨论理性和激情的首选案例。由此，对这种案例的任何反思似乎都在告诉我们：我们需要寻求哲学的诠释。但哲学的诠释本身又是分裂的！它又如何提高我们的认识呢？

对一个令人迷惑难解的案例中所发生的一切作出哲学的阐释，其结果可能不会让所有人满意。（案例越令人迷惑，在诠释上越不易达成共识。）但基于上面提到的原因，我们感到必须对理性和激情进行哲学性反思：只有试着去理解正在发生的事情，我们才能理解我们自己。如果我在愤怒时做事，之后反思发现自己背叛了在我看来是最正确的做法，那么我就不会明白自己为什么这么做。如果我接受柏拉图的观点，我会认为自己具有内在分裂，并将自己的行为看作我自己的各部分间的协调一致或争斗的结果（这取决于我是将理性之外的各部分视为本身对理性具有接纳性，还是仅将其视为非理性的、兽性的部分）。如果我接受斯多葛学派的观点，那么我会认为自己作为一个整体摇摆于两种不同的行动方式之间，或是考虑自身整体利益，或是受各种情感影响。在任何一

种情况下，我都会更好地认识自我和他人。

正如我们将看到的，在古典哲学传统中，哲学上的理解是系统的，它是庞大的理论中的一部分。柏拉图关于灵魂有几个不同部分的说法是在不同对话集中的不同语境下提出的。例如，在《蒂迈欧篇》中，他认为灵魂的各部分实际上分布在身体的不同部位。在《理想国》中，他将个人灵魂的各部分与理想社会的各部分进行了精巧的类比。斯多葛情感说是其伦理学说的一部分，也是他们对理性在人类生活乃至整个世界中的作用所作论述的一部分。

大多数古代哲学家通常将自己的职责视为认识世界，包括认识我们自己，因为我们是世界的一部分。哲学家亚里士多德对此所作的解释最令人难忘：从本性上讲，人类都渴望“去理解”。希腊语中该词往往被译为“去认识”，但这会引起歧义。这里的意思并不是对已知事实进行堆砌，而是达到理解，是那种我们在掌握某个领域的知识并系统地对事物的本来面目作出解释时所需要的东西。当我们发现事物难解时，通常会着手寻找这样的解释，而亚里士多德则强调哲学始于奇想与迷惑，并在我们为问题找到越来越复杂的答案和解释时得以发展。我们首先为自己按激情而不是按较好的判断行动感到不解；当我们拥有一种关于人类行为的更一般性学说来对其进行解释时，便会更好地理解这一点。（关于这方面亚里士多德有自己的学说，它显然更接近斯多葛学派的观点而不是柏拉图的观点。）

亚里士多德（前384——前322）是柏拉图最伟大的学生，但其分析方法却完全不同于柏拉图。他是一个围绕问题展开论述的哲学家，研究出发点或是日常思考引发的问题，或是之前哲学家著作中发现的问题。他兴趣极其广泛，著作覆盖多个领域，包括形式逻辑学（由他首创）、生物学、文艺理论、政治学、伦理学、宇宙论、修辞学、政治史、形而上学等等。他是一个系统论的思想家，在很多哲学语境中使用了诸如形式、质料这样的概念。但是他的著作（讲座记录和研究笔记）追求体系却未形成体系。虽然后来他的著作被体系化，方法却常常并不妥当。（见第91——93页。）

参见第94页图片。

当我发现在这个问题上各个理论彼此对立，赞同一个理论便意味着否定另一个理论时，情况又是怎样的呢？我继续寻求进一步的理解，而

不是退缩。因为此时很清楚的是，我应该自己思考，研究不同的学说及这些学说背后的推理过程——因为我要自己判断哪种学说最有可能是合理的。在目前情况下，显然柏拉图的观点和斯多葛学派的主张不可能都正确，那么哪一个正确呢？无论得出怎样的结论，我都要被带入各个理论及其推理过程。如果我只是感觉自己更喜欢某种理论而不是其他理论，却不能论证为什么会这样，那么我就已经放弃了最初要认识事物、跨越迷津完成解释的动力。古典哲学（一般来讲就是哲学）的特点是不会让事物捉摸不定或令人迷惑，而是让它更清楚，在理性面前更易看懂。因此，阅读古典哲学时需要读者的即时推理，需要促成思想的对话。

教授古典哲学有时就是对一系列伟大思想家的介绍，学生应该吸收、尊重他们的观点。古典哲学的精髓无法逾越。打开古典哲学的大部分著作，我们会发现辩论正在进行之中——而我们也受到挑战，被邀入其中。

第二章

我们为什么阅读柏拉图的《理想国》?

我们为什么要阅读柏拉图的《理想国》呢？这个问题可以从多个角度来思考。它也许意在追问阅读这部著作的意义——我们从中得到什么样的哲学启示；也许意在探寻将这部著作而不是其他著作呈现给我们的历史原因；我也可能出于大学必修课的要求来阅读这部书，许多人都是这种情况。我们并不是在真空中阅读哲学著作，在阅读一部著作时的背景和因阅读而带来的收获之间存在着一种重要的联系，尽管这种联系还远未被完全理解。

第一章向读者介绍了古典哲学论争中一个重要的问题，（我希望）它并不难理解。但并不是古典哲学中的所有问题都这么容易被现代读者所接受。本章会收起在这一问题上的笔墨，来讨论哪些因素使我们无法接触古典哲学的文本及主题。只有当我们了解了哪些因素促使我们对一些古典哲学产生了直接的兴趣，哪些因素妨碍了我们接触古典哲学，我们才能知道如何对这一来自遥远而不同文化的哲学文本进行阅读与思辨。

传统及其传承

在讨论《理想国》之前，我们应该思考古典哲学的整个传统——它怎样流传到我们手中；我们接受它时已发生了怎样的变化；这种变化的方式怎样（比如说）影响了我们对柏拉图以及类似《理想国》这种著作的阅读。



图3享乐主义者菲洛德穆关于愤怒的一部莎草纸作品的片断

古典哲学首先是一种极为广博而丰富的传统。它始于公元前6世纪，在西方随着西罗马帝国的灭亡而终止，在东方随着拜占庭王国的衰败而结束。古典哲学在希腊城邦（尤其是雅典）兴起并获得发展，在罗马人统治了地中海及其周围地区时，古典哲学得以进一步繁荣，并在罗马帝国的大部分时期成为其文化的主导力量，且不同程度地融入了基督教文化。古典哲学文本体系庞大且极其繁杂。其中包括许多类型迥异的哲学运动，它们有些推崇神秘的直觉与教义，有些主张缜密的论辨；还包括了许多观点各异甚至对立的流派，例如斯多葛派和伊壁鸠鲁派；另外也包括很多立场迥异的哲学观点，如唯物论、二元论、怀疑论和相对主义。它们之间的差别将在第六章有更详尽的讨论。这里我要集中讨论那些影响我们接受传统的因素，这些因素影响我们怎样将古典哲学视为

成就了一种传统或经典，也影响我们如何将某哲学家视为至关重要。

首先，我们只有拥有传统，才能考虑传统中的哪些部分重要。西欧的大部分古典哲学在西罗马帝国灭亡时流失，主要原因出自文化的变化和政治的不稳定。在数百年内，除了柏拉图的对话集《蒂迈欧篇》之外，唯一被深入理解的古典哲学著作是亚里士多德的著作，他的思想主导了中世纪的哲学。文艺复兴时期，人们多渠道重新发现了更多领域中的古代哲学家。但随着历史的因缘际会与命运沉浮，许多作者的原稿遗失，我们只能读到关于其理论的二手评论以及他们自己的零星话语。在所谓的希腊化时期，所有“前苏格拉底”哲学家以及亚里士多德之后的许多哲学家都经历了这样的命运。关于古典哲学的著作不断有新的发现，主要是在埃及干燥的沙漠中发现了写在莎草纸上的著作——有一批伊壁鸠鲁的著作在维苏威火山爆发时以炭化的形式保存了下来。但是鸿沟依然存在，要想了解哲学中的一些人物和流派，我们仍要依赖后人粗浅的描述。

公元79年，维苏威火山爆发，在那不勒斯附近的赫库兰尼姆，融化的火山岩覆盖了许多贵族的乡村住所。其中一个住所自18世纪便开始进行挖掘，里面有哲学家伊壁鸠鲁的大量著作及后来的追随者讨论其思想的著述。这些著作展示了伊壁鸠鲁派内部及该流派和其他哲学流派间尚不为人所知的哲学争辩。这些书为莎草纸（古代的一种纸）制，学者们对其中烧焦的部分进行了细致的研究。

许多古典哲学真迹的发现均具有相似的偶然性，到我们手上的也是零零星星、不成体系。

方法的差异

上述情况引起了研究方法上的差异。有时只能通过研究零散的片段以及二手资料来了解作者，而那些二手资料又融入了阐释者自己的态度。所以，要想正确理解所研究的哲学观点，必须先从历史和解释的角度入手。直接进入哲学主题会有冒险性，得出的观点可能不成熟，结果只是反映了我们自己的哲学兴趣。如果作者的论述以哲学对话的形式出现，作者参与对话，我们又能够读到这样的著述，那么这就是一种更直接地接触作者的方式。因此，柏拉图和亚里士多德哲学得以在哲学系的讲台上占有最显要的位置也便不足为奇了：我们拥有他们的全集，而像伊壁鸠鲁这样的作者，我们仅能读到他们零星的原文。

然而，这种对比可能被夸大了。柏拉图是唯一一位我们有把握说已拥有其全部出版作品的作者。亚里士多德发表的著作没有一部能够完整地保存下来，流传到我们手里的是他的（极丰富的）研究和讲学笔记，这些笔记本身在解释上就存在问题。而即使柏拉图也不是一个容易读懂的作者：一方面，对话形式拉远了作者与他所提观点的距离，并且与其他任何古代哲学家相比，对柏拉图的诠释可能是最千差万别的。所以如果不成熟地认为柏拉图和亚里士多德与我们的哲学问题有密切关系，就很有可能像误读前苏格拉底学说一样误读这两位思想家。对于有些作家和流派，我们只能读到其部分原作，但它们仍会提出一些立刻吸引住我们的哲学问题，当然，对这样的作家和流派，我们还要从历史的和解释学的角度做些工作。过去的二十年中，古典哲学在研究、出版和教学的旨趣上均发生了很大的变化，由原来的仅仅关注柏拉图和亚里士多德转向研究希腊化时期（后亚里士多德时期）的哲学家。

变化的兴趣

古典哲学的传统是多面的，可是我们的研究为什么集中在古典哲学的一个方面而不是其他方面呢？尽管哲学传统的传播过程变幻莫测，并且对于历史或哲学兴趣是不是推动性因素，人们也莫衷一是，但哲学兴趣始终是一个不可或缺的因素，而且该兴趣点随着时代的变化而变化。二十年前，对柏拉图和亚里士多德的研究处于主导地位；相比之下，目前的研究者和教授者则将视线转向了更广泛的问题和更多的哲学家；类似的转移和变化过去也出现了很多次。由于没有一个单一的中立办法来全面囊括庞大的古代传统，更不用说讨论，那么有选择地研究也就不足为奇。如果我们只接触了一种研究古典哲学的方法，也不必感到惊讶——这看起来既自然又必然；我们也会因此看不到其局限性，尤其是当这种传统一代一代地由教师传授给学生，其地位又通过相关书籍和期刊文章得以巩固的时候。

有时我们至少可以追问：什么样的智力背景使得不同时代的人们以某种方式对古典哲学传统的不同部分感兴趣。有时古典哲学的一些著作似乎销声匿迹了，它们举不出扣人心弦的主题，也没有提出答案富有争议的问题。而在另一些时候，它们确实又这样做了。至少在某种程度上，我们自己的哲学兴趣决定了我们关注古代传统的哪一部分。（应该如何对它们及其变化作出解释则另当别论。）因为我们会看到，这并不是单行道。研究古典哲学文本，能够帮助我们厘清并加深对一些问题的理解。（详见第三章。）由于一些古典哲学著作自18世纪以来在传授和发扬西方哲学思想上的显著作用，它们不仅确实构成了该题材的古代史，而且也构成了其现代传统的一部分。

柏拉图《理想国》不断变化的命运

柏拉图的《理想国》是一个很好的例子，可以用来说明一部古典哲学著作如何在当代哲学话语中愈发引人深思或不再是个值得思考的话题。它可能是最富于戏剧性的例子了。

在19世纪的一部分时期和20世纪的大部分时期，《理想国》无疑是最广为人知的古典哲学著作。它可能是古典哲学著作中唯一一部拥有众多读者的著作。在许多国家的大学、学院和中学开设的古典哲学课、哲学入门课、“西方文明”课、政治哲学课和人文课中，《理想国》均是学习的内容。如果你在这些课程的任一科中必须接触古典哲学或柏拉图，《理想国》显然是首选。在有关柏拉图的现代读物中，《理想国》是柏拉图思想的核心和精华，最能代表柏拉图思想最重要的方面。

柏拉图的《理想国》

在《理想国》中，柏拉图试图说明一个人生活得快乐在于其正直、高尚——这要靠人自己去争取，而财富、地位和其他通常受重视的事物却与幸福无关。这一富于挑战性的论题的依据为：美德存在于人的灵魂的合理有序、结构井然，以及理性在其中的主导地位（见第一章）。合理有序而又如此高尚的灵魂，好比合理有序而又如此健康的体魄，会使一个人生活幸福，而破坏了灵魂的有序状态则会导致不幸。这部著作的框架，就是柏拉图对这一观点的展开和辩护：同大众信仰相反，柏拉图认为幸福存在于美德，即灵魂的合理有序状态中，甚至在可能出现的最贫穷、最痛苦的情况下也是如此。

作为灵魂结构的模型，柏拉图描绘了理想社会的构架：不同类别的人按照彼此受益的方式有序地存在，由“卫国者”进行治理；像理性为整体人的利益服务一样，“卫国者”为社会上大家的共同利益服务。柏拉图将这种对社会共同利益的关注推向了极端：卫国者不会有家庭生活或私有财产，生命中的大部分时间要用于培养那种抽象的形而上学的“形式”说（关于这一点参见以下第82——83页）。惊人的是，不仅是男人，女人也要成为卫国者——或“哲人王”（当然也有“哲人王后”），有时这样称呼他们是考虑到他们接受了严格的哲学方面的教育。

在《蒂迈欧篇》和未完稿的《克利提亚》中，柏拉图通过亚特兰蒂斯的故事，以叙述体进一步丰富了这样一幅理想社会的构图。以这种理想社会的标准来反观历史，它是反对那种有异国情调、浪漫但腐朽的亚特兰蒂斯社会的（亚特兰蒂斯是位于大西洋中部的一个岛屿，后来沉没）。柏拉图没有写完的这个故事，可能是他在哲学传统以外对文学领域最具影响力的贡献。

另一个要点是：阅读《理想国》主要是因为它简要描述了一个理想社会。柏拉图在该书中描绘了一个近乎完美公正的社会，在这个社会中，根据财富和政治权利的不同，人们有着完全不同的劳动分工。统治者为“卫国者”，他们会全身心投入到公益事业和国家管理中。那些从事我们所说的经济活动的人，则会被排除在政治管理活动之外，因为他们的生活方式使他们只考虑自身的利益；他们不适合登上公共舞台，因为在公共舞台上需要捍卫的是公共利益。相比之下，卫国者阶层的人是受过教育并以牺牲个人利益、服务公共利益为准则的。

人们通常认为，这一理想化的政治框架是该书的思想主线；确实，在介绍这本书时，人们会把它当作柏拉图对当时在他看来属政治问题的主要思考。《理想国》包含很多主题。然而，人们常常认为，把这些主题联系在一起的是柏拉图的政治观点，即只有在一个为所有人的利益进行治理的理想国度，人们才能善良，而至幸福。有时这种由智者进行统治的理想被看作是对柏拉图成长于其中的希腊民主文化的回应，他的回应方式被认为是精英统治论及反动精神。阅读该书的这种方法如此根深蒂固，以至于至少在美国图书馆，《理想国》及相关著述被摆放在政治科学书架上，而不是摆在哲学史部分。我们查找该书的方法便向我们提示了应该如何来阅读它。人们也常想当然地认为，应该讲授这本书对政治思想的贡献，其他方面仅作为补充说明。

但是我们应该这样来阅读此书吗？还有其他的阅读方式吗？

在古代世界，《理想国》被作为柏拉图对话集之一来阅读，但绝不被视为他最重要或最核心的思想。当哲学家开始系统地研究柏拉图的思想时，他们推崇的对话集是《蒂迈欧篇》，那是一本诗意的宇宙论。《理想国》中最著名的观点是理想的统治者应该没有私人的家庭生活，但“妇女和儿童应该共有”这一众所周知的论断则被视为怪异而非深刻。柏拉图在书中的政治观点遭到亚里士多德的批判，也没有进入古代政治思想的主流，虽然其他对话集，如《政治家篇》和《法律篇》中论及的政治思想成为了主流。

在中世纪传播柏拉图著作的脉络中，人们从伊斯兰教传统的角度来研究《理想国》，认为它提出了一种理想的宗教领袖所应具备的精神和世俗权力的结合。在基督教的西方，这一思想并没有得到发扬。他们倾向于从政教分离的角度来思考问题，这与之前这部著作的研究长期被忽视有关。文艺复兴时期，这部著作引起了极大关注，意大利的思想家把自己视为柏拉图主义者，认为它提出了理想的乌托邦幻想。整个17至18世纪，柏拉图在哲学界遭到冷落；如果他的《理想国》有人过问，也仅仅被看作是个怪物。（见第82——83页框内部分。）

后来在19世纪，柏拉图的地位发生了戏剧性的变化——他在古典哲学研究中上升到显著的位置，并持续至今。柏拉图在英国地位的上升尤其耐人寻味，它经历了三个阶段，每个阶段都与不同的哲学研究方法相对应。

柏拉图全部著作的英语首译本由托马斯·泰勒于1804年完成。泰勒自学成才，在其坎坷的一生中，翻译柏拉图的作品完全是出于钟爱，因此评判他的译文糟糕确实令人难于启齿。泰勒将柏拉图的思想置于新柏拉图主义框架中进行审视（新柏拉图主义是人们后来对柏拉图的一些形而上学思想从神秘主义角度进行的详细阐释），得出的结论受到浪漫主义作家的欢迎，但受其影响的却是华兹华斯的诗歌而不是哲学家们。

19世纪早期，被称为功利主义者的哲学家首次一致尝试将柏拉图看成论辩型的哲学家。这令人诧异，因为功利主义者关于伦理学和形而上学的观点几乎完全不同于柏拉图的观点。然而，约翰·斯图亚特·密尔一派重新确定了柏拉图的论辩型哲学家的地位。功利主义哲学家乔治·格罗特的《柏拉图》（1865）是第一部基于严谨学术研究的论述，该书单独讨论了每一个对话自身的主题和目的，认为柏拉图追求一种无确定答案的哲学探讨，有时武断，有时与他人辩论而自己却不给出结论。格罗特不赞同柏拉图的观点，但富于同情地指出：柏拉图采用了不同的辩论方法，遵循了不同的方向。从本质上来说，柏拉图是通过论辩来追求真理的；在这样的一幅图画中，《理想国》只是众多对话集中的一个，其中蕴含的政治观点并不被看作柏拉图思想的核心成分。

但是，最终胜出的柏拉图是第三个柏拉图，是理想主义哲学家本杰明·乔伊特的柏拉图。乔伊特以一种通俗易懂的形式翻译了柏拉图的所有作品（1871年出版），第一次使柏拉图走近普通读者。（我们想当然地认为翻译是正常的，但是只是在几年前，《理想国》才得以被译成韩语和冰岛语。当读者需要阅读希腊语或另外一门语言的《理想国》时，却只有受过教育的名流才能做到。）乔伊特认为柏拉图是有理想主义倾向的系统的思考者，对乔伊特来说，《理想国》在柏拉图将伦理学、形而上学与政治学结合在一起的方式中起到了核心作用。另外，他认为这种政治理想处于中心位置——这一观点被后来几乎每一个阅读此书的人所认同。

为什么柏拉图的理想国家说看起来是一种严肃的政治思考（而不是乌托邦空想）？到19世纪中期，政治思考关心的问题似乎与《理想国》相关。民主和全民公投虽然长期被贬为不守纲常的暴民统治，它们却逐渐成为真正的政治选择，古希腊的民主城邦也逐渐取代古罗马共和国，为英国和美国政治家和政治思想家思考自己的国家提供了一种模式。古希腊的历史第一次以积极的态度来呈现古代民主。如果《理想国》可以

被看作是柏拉图对民主的思考，那么这本书对19世纪政治辩论的贡献应该很多，有积极的也有消极的。事实也的确如此。

乔伊特帮助确立了《理想国》在古典研究中的中心地位（该地位至今不衰），并且将其作为严肃、富于挑战性且理想的政治文本来研读，这已广为学术界所认同。19世纪在大学学习过《理想国》的精英男士们应该受到激励而树立起为公共利益忘我奉献的理想，这种理想可以矫正被视为自私的经济野心。这种卫国者的理念被认为是能人统治论：政治上的统治地位要靠教育和勤奋工作来赢得，而不应靠贵族式的特权来继承。柏拉图关于妇女卫国者的观点作为一种对理想的表达发挥了作用，对这种观点进行深思会帮助男人树立起妇女在社会上享有同样的政治权利的观念——她们有选举权和受教育的权利。（这里我们看到维多利亚时期对性别介入的焦虑：乔伊特竭尽全力将妇女卫国者和柏拉图关于“妇女和儿童应该共有”的观点区别开来。）柏拉图坚持主张为公民搭建一个大众教育系统，这一主张被视为推动了民主化进程，普及了教育，并将提供这种教育视为国家的义务。柏拉图抱怨民主，认为管理需要专门知识——这一想法被用于关于现代代议民主和扩大选举权的不间断辩论中。《理想国》提供了思考现代问题的素材，而19世纪的人们明确了柏拉图的理想国家说是该书的主导观点。

乔伊特关于《理想国》的诠释经久不衰。在讲英语的国家，它的生命力超出了理想主义者的哲学及产生这一哲学的政治辩论。即使在今天，人们也通常认为：阅读这本书的简便办法就是把它当作理想主义者的政治宣言，在此宣言中形而上学和伦理学诸问题在理想国这一框架内得到展开。对于这些思想到底有多少“实用”价值，学者们莫衷一是：有些学者仅把它们当作激发人的理想的力量，其他学者则把它们视为蓝图，可以直接付诸实践。而在20世纪，对这本书的一般反应却来了个大转弯：从尊重到敌视。维多利亚时代的政治较量一结束，《理想国》就与更幽暗、更现代的观点联系到了一起。从20世纪30年代开始，“卫国者”的观点已被看作极权主义，有时甚至是法西斯主义的观点，而柏拉图要普及大众教育和文化的主张更被说成是宣传鼓动和洗脑。

《理想国》是政治蓝图吗？

“是否《理想国》揭示了三四个伟大的真理，在柏拉图看来，用国家的形式来表达他的思想最自然不过了？……借助希腊城邦，柏拉图向我们展示了他的想法——关于神的完美，即善的想法，它似眼睛能望到的太阳；关于人的完美，它是公正；关于教育，它始于青年时期，并在其后的年月中延续；关于诗人、智者和暴君，他们不是人类真正的老师，是邪恶的统治者；关于‘这个世界’，他们的体现；关于一个国度，它不存在于大地，而高悬于天空，成为人类生活的模式与规范……我们从而不必讨论柏拉图所描绘的国家是否具有现实性……因为他的思想可行与否与其所蕴含的真理没有任何联系。”

本杰明·乔伊特，《理想国》英译本前言

“哲人王即柏拉图本人，而《理想国》是柏拉图获取王权的声明。”

卡尔·波普尔，《开放社会及其敌人》，第一卷

今天，尽管人们已不再那么激烈、那么愚蠢地抨击法西斯主义，却极少有教师认为《理想国》蕴含着可以效仿和鼓励的积极思想。更常见的说法是，它蕴含着一套令人厌烦的、精英主义的而又排他的政治主张，即使是那些一直被教育要学会容忍和包容的学生，也能够毫不费力地提出批评意见。然而，最根本的假设没变：本书的主旨是对理想的政治共同体进行描述，这个共同体的组织和结构为政治辩论所涉的真正问题提供了答案。

《理想国》的政治理想

“柏拉图并非一个理想主义者，政治上极权主义和社会有机体论与他的想法是格格不入的。他眼中的人类社会，既不是原子或个体的简单并置，也不是一个自顾自地发展而与其个体成员无关的超级有机体。它是由个体组成的群，由一个共同的目标结合在一起，能够合作共事。”

约翰·怀尔德，《柏拉图的现代敌人及自然法学说》

“我认为柏拉图的政治纲领，从道德上来讲远非优于极权主义，而是基本上与其一样。”

卡尔·波普尔，《开放社会及其敌人》，第一卷

在这方面它一直如此实用，而且引发了如此之多的哲学研究，以至于使人很容易忽略一点，即将《理想国》解释为本质上属于政治学说是维多利亚时代的做法，而我们已不再拥有像维多利亚时代那样的理由把这部著作当作一种能够引起共鸣的政治典范来研读。只要看一看自19世纪以来关于这本书的诸多相互矛盾的阐释，这一点便很清楚了。政治角度的阐释之所以一直存在，在当前其部分原因是，作为政治哲学著作，它易于评论。因此它一直被作为一种教学工具，充当一个轻而易举便被攻破的靶子。然而现在对这部著作的类似评价已经尽其所有，许多学者正越来越关注阐释本身的基础。

探究背景与文本辩论

《理想国》是一部政治著作吗？这是一个复杂的问题，没有一个简单的答案。但是当发现政治角度的阐释只有极短的特定渊源时，你可能很想自问（如果你已经读过这本书）：你当时是受到什么启发来读这本书的？为什么？你可能想回顾它的文本，并且怀疑当时自己受启发去阅读本书的方法是否是最好的方法。

《理想国》的一个显著特征，就是对理想国家的叙述仅占该书的一小部分。它过于简短粗略，不足以被称为政治行动的“蓝图”，而且也不是该书的主要框架。这本书的主论题在第二卷的开篇提出，在第九卷的结尾作答；它包括柏拉图试图回答的这样一个问题：“我为什么要讲道德？”讲道德似乎是让他人而不是我本人受益。我在生活中为了追求个人目的而忽略或侵占了别人的利益，这样做难道不是更好吗？柏拉图认为，对一个人来说，即使在现实世界可能有的最糟糕的环境中，遵奉道德至上的生活从理性来看也应该被当作最好的生活。为了说明这一点，柏拉图使用了理想国家作为比拟对象来解释讲道德的人的灵魂结构。正如他在论证的最后所说，理想国家向我们展现了这种抽象结构，讲道德的人认为这是一种理想得到内化、变为一种期望过上美好生活的愿望。但是理想国家说并不是统领《理想国》全书的观点，柏拉图提出的关于现实世界的问题也无法在不完成书中大部分论证的前提下借助于一个理想国家说来解决。

显然，这仅是描述该著作总体计划的开始。你可能要自问，理想国家说在说明个人灵魂的结构方面起了什么作用？与柏拉图在对话集《政治家篇》和《法律篇》中的政治讨论相比，《理想国》中的政治观点有多少严肃性？最为根本的是，你可能要问，将理想国家说引入到关于个人道德的论争中是否是柏拉图的一个较好想法？当然，它是柏拉图更具启发性的观点之一。

为什么自19世纪中期开始，人们常常将《理想国》主要视为一部关于政治学说的著作？显然在某种程度上，维多利亚时期的人们，以及后来的几代人，已经利用《理想国》来形成他们自己的观点，并且通过研究这部著作知道有必要这样做。柏拉图笔下的卫国者被那些为建立一个更公平的社会而操心的维多利亚时代人士看成是精英统治者，也被那些为极权主义国家而焦虑的20世纪思想家们看成是法西斯主义的老大哥。

但是假如从《理想国》中能够得出如此不同的结论，我们究竟还能不能在其中找到一种单一的政治哲学呢？

这可能是个令人失望的想法。它促使人们反思这样一个问题，即并没有真正的理由对这本书作客观的阐释和评价，每一代人甚或每个读者心目中都有自己的《理想国》，或至少推衍出其中的政治哲学。跳出后现代学术圈，这种结论似显悲观。这本书确实似在言说某种问题，读者的关注点不同，便会出现论争。它以一部哲学著作的面貌出现，鼓励我们通过理性的争辩和讨论来发现真理。

对《理想国》的阐释千差万别，我们不应据此就认为这落入了阐释的相对性，而应认为这显示了文本的丰富与深刻。自乔伊特以降，即使这部著作的政治内容被极度渲染，但对文本的解读却鲜活而富有创见；在文本的末尾，我们可以做一回顾，看看文本中蕴含的不同思想还有多少可以发展丰富。《理想国》进入并深化了19世纪和20世纪的许多政治讨论，我们对其进入和深化的方式深感钦佩。研读一部古典哲学著作的方式可能是一条双向路径，《理想国》便是一个最佳例证。对一部古典哲学著作进行讨论会丰富这种讨论，同时这种讨论又会提供一种解读这部著作的视角。

人们易于把《理想国》不断变化的命运视为一种警示：当一部古典哲学著作被当作某种“适于思考”的东西，脱离了支撑物（即柏拉图的著作整体）或者采取到目前为止我们所接受和研读它的方式时，情况会怎样呢？但是我们也可以更虚心地接受教训，在研读一部古典哲学著作时，我们应该至少明白三点。第一，我们阅读和阐释这部著作时，应把精力集中在文本本身的研读上。第二，从哲学角度讲，什么更突出、更有趣？什么会使我们更聪慧？对于这样的问题，要有我们自己的设想。第三，我们研读的著作是否能够激发自身富有创意的哲学思考？这些因素可能影响力不同，并以不同的方式发挥作用。从《理想国》的研读史来看，我们知道了一点：不了解这些因素可能会导致毫无结果地去争辩这些彼此冲突的阐释孰是孰非。

如果我们对第一章的结论进行思考，就会发现：有时古典哲学中的一个问题可以立刻使我们介入其中，但是现在，我们也会发现这种态度中的潜在危险。我们还应该警惕自己看问题的方式，其中个人哲学兴趣的变化会对我们确定古代传统中哪些哲学问题有趣这方面产生影响。由于读者兴趣的变化，一部著作的地位会从边缘到中心，从伦理著作变为

政治著作，最极端的例子应属《理想国》。其寓意并不是说我们对《理想国》的阐释仅是自己的偏见，而是说我们应该清楚自己在哲学上的兴趣及其所起的作用，以便减少它们对我们的潜在影响。我们对古典哲学的某些部分丝毫不感兴趣，而对另一些却非常熟悉。有时我们不应将它们与现实联系起来，而应该关心我们对其进行阐释的传统。

对古典哲学思想的研究可能在第一章听起来还算容易，但现在听起来可能更难了。对于古典哲学中的许多文本，尤其是像柏拉图的《理想国》这样的最著名的文本，正确的方法当然是把它们既当作可供阅读和辩论的文本，又当作就其自身而言属于我们之前悠久的研究史中的研究对象。毕竟，这是我们所期望的。当我们开始阅读古典哲学家的作品时，我们像是第一批探索者；但是不久就会发现，我们与它们相隔不仅仅是二千年的历史，中间还有许多阅读和撰述它们的传统。在找到把我们和古人分开的因素后，在找到我们所研究的“经典”文本不断变化的原因后，我们更多地从哲学上讨论这些因素，而不是将其与哲学讨论分离开来。

第三章

幸福人生：古代与现代

你要选择

任何研究古代世界哲学的人都熟识普罗迪库斯关于大力神赫拉克勒斯的选择的故事。普罗迪库斯是公元前5世纪一位所谓的“智者”，即专事研究的知识分子。我们是从后来的作家色诺芬那儿知道这个故事的，他记述了哲学家苏格拉底的谈话。

在苏格拉底与友人亚里斯提卜的谈话中，亚里斯提卜坚信：当你想要什么的时候就该去拿到它，而不要拖延对愿望的满足。苏格拉底对此予以反驳，认为这种处事原则是危险的。如果你不能约束自己的愿望，那么你最终就会听命于那些能够管住自己的人。这些人利用其很强的自控能力在和你的竞争中获胜，从而控制你的生活。亚里斯提卜不相信这一点，他认为他能够过这样一种生活：追求自我满足感，同时又能够避免受他人的左右——这便是通往幸福之路。

智者

“智者”这一术语用来指公元前5世纪的一些知识分子，他们没有形成一个统一的知识传统，却代表了一个新的动向。他们游历于各城市间，为赚钱而传授各种知识技巧，其中最畅销的便属修辞和辩论方面的技巧，这些技巧会为学员在公共生活中提供一种优势。虽然其关注内容只有一些可归于哲学传统，但他们也算得上哲学传统的一部分，这是因为柏拉图在他的许多对话中称他们为华而不实且不称职的蠢人，烘托出他的英雄人物苏格拉底。柏拉图的描述带着幸灾乐祸的口吻，有失公允，但我们在任何细节上都没有足够的独立例证来反驳它。

最著名的智者有伊里斯的希庇亚斯、科斯的普罗迪库斯、卡尔西登的特拉西马库斯以及阿伯德拉的普罗泰戈拉。希庇亚斯以著作颇丰著称，普罗迪库斯以语言研究闻名，在《理想国》中特拉西马库斯被描述为持有一种正义，这种正义被降低为为强者的利益服务。普罗泰戈拉是唯一持有一种重要哲学观点，即相对论的人；相对论认为，一个信念是正确的，只是因为它在拥有该信念的人眼里似乎是正确的。柏拉图在他的对话集《特埃特图斯》中驳斥了这种观点（见后面第72页）。

柏拉图对智者的鄙视出于多种原因。他不接受他们的观点，尤其是相对论。他认为：以获得金钱利益而传授知识技巧，是把这些技巧当成了商品，从而降低了其自身价值。因为这是以知识技巧为你做了什么来衡量其价值，而不是以其自身原因而给它们以尊重。他也认为，正是因为智者的不严肃性，他们在哲学辩论中实际上是不胜任的。当然在柏拉图对这些人的表述中，他们也确实如此。

苏格拉底不同意这种看法。他认为这不仅仅意味着避免他人对你做什么，而且意味着你如何看待自己的人生。为了说明这一点，他讲述了普罗迪库斯关于半神半人的赫拉克勒斯的故事。赫拉克勒斯在刚步入成年的时候来到了一个十字路口。两个女人走了过来，各自劝他选择那两条截然不同的道路中的一条。一个女人显得入时、大胆且刻意打扮。她跑到他前面，督促他选择那条易行的路——满足自己的愿望，随时做自己想做的事，只需考虑如何花最少的力气去做。她说：尽管我的敌人称我为邪恶（或快乐），但我的朋友称我为幸福。另一个女人从举止来看严肃、谦逊，她用言语而不是外表来请求赫拉克勒斯跟她（美德）走，尽管在她指出的路上要付出努力，会不断遇到挫折，成功会来之不易。

她说：我所提供的一切是有价值的，但需要你付出并学会克制；邪恶和快乐提供了通往幸福的便捷之路，但最初的魅力会渐渐消退，留下来的东西没有什么价值，而美德则是通往成就与尊重之路，从而构成真正的幸福。

赫拉克勒斯的选择在西方艺术中是个常见主题。下面这幅画出自保罗·德·马泰斯之手，他于1712年受沙夫茨伯里第三代伯爵、哲学家安东尼·阿什利·库珀之邀，为后者论述美德的书绘制插图。该画和许多类似图画所强化的某种信息使现代读者感到不适：道德上的选择被描绘成两个女人竞相争得一个男人。更有甚者，尽管强调起作用的是现实而不是外表，但在表达这点时经过充分考虑，作者还是将一个女人描绘得比另一个更有魅力。

但除此之外，这样一个在我们看来过于浅显易懂的故事却如此闻名，我们可能对此感到迷惑不解。大家会认为：如果让你在美德和邪恶间选择，你显然应该选择美德。但这只是问题简单的一面。难点是搞清楚美德指什么；将美德描绘为一个谦逊的女子而不是一个不知廉耻、行为不检的女子有性别歧视之嫌，而且对我们没有多大帮助。如果我们这样想，可能也是因为大多数20世纪的伦理思想使古代的伦理框架显得生疏。但相对而言这是最近的看法，并且随着美德在哲学和政治话语中出现的频率越来越高，这种看法现在正迅速得到改变。结果是，我们现在很容易赞同美德对赫拉克勒斯所说的话。



图4赫拉克勒斯在质朴的美德与诱人的快乐间进行抉择

美德和邪恶为赫拉克勒斯提供了通往幸福的不同道路。普罗迪库斯将某种重要的观念阐释得很清楚——他是最早的此类哲学家之一，这种观念即我们在自己的生命中都在追求幸福。这种想法也见于稍晚些时候的哲学家德谟克利特和柏拉图的论述中。柏拉图强调说，否认幸福是我们人生的终极目标、是每个人人生之路的终点是非常荒唐可笑的。

但是普罗迪库斯还强调了另外一点。当你刚刚步入成年，向往幸福并有意识地为之努力时，你会面临一个选择。你不能拥有全部，你不能在人生的征程中一方面满足自己的各种愿望，另一方面又希望实现有价值的目标或过一种你或他人都会尊重的生活。明确承认幸福是人生目标会使你同时认识到应该按一种方式而不是另一种方式来思考及安排自己的人生。生活给你提供了各种选择机会，你必须作出决定。几个世纪后，了解到更为复杂的讨论的西塞罗仍然认为：这个故事就每个人的人生及人生态度道出了某种深刻的东西。

幸福与快乐

在对上面这个故事的不同讲述中，那个不知廉耻、行为不检的女人通常是邪恶或快乐。在我们的道德哲学传统中，如果说快乐是一种不好的、不可取的获得幸福的方式，这似乎有些奇怪。约翰·斯图亚特·密尔是功利主义传统的主要创始人，他实际上将幸福定义为快乐、没有痛苦。但是即使我们不承认快乐事实上构成了幸福，由快乐的反面美德构成幸福的看法也仍然显得有些古怪。从这里我们可以看出古代伦理思想在概念上赋予幸福的内容是不同的。

古代伦理思想中的幸福并非指感觉良好或心情愉悦；它根本不是一种感觉或情感。幸福与否，是就人生整体而言的，因此对幸福的讨论也就是对幸福人生的讨论。不走运的是，对我们来说幸福并不仅仅指人生，还包括那些时刻和转瞬即逝的经历。正因为考虑这些不同的方面，现代关于幸福的讨论很快便让人迷惑不解。在古代伦理学中，对幸福展开伦理讨论的角度决不同于“感觉良好”。

有时你会从你的日常生活中退后一步，思考自己的整个人生。你可能由于一次危机而被迫这样做，或者是要经历你人生中的一个阶段，例如，正如赫拉克勒斯的故事一样，不再是青少年而是成年人这一转变促使你思考自己一生要做什么，你的价值何在，以及什么对你最重要。对于古人来说，这便是伦理思考的开始，是伦理反思的切入点。一旦你有了自我意识，就会面临选择并要处理这样的情况：某些价值和行动排斥其他的价值和行动。你要问自己：你所有的关注点是如何结合在一起的，或者如何未能结合。所有的古代思想家都认为，通过使自己的关注点顺应自己的最终目标telos，你追寻的是如何使人生有意义。因为，那些不能以任何全面的方式将自己的关注点结合在一起的人们基本否认了自己所做的一切都是自己的，否认这一切结合在一起构成了自己的一生。

关于你的人生前景、人生中所表现的价值，你能讲出什么呢？一开始，可能不多。只是在思考了一些伦理学说之后，你才会对什么样的价值支配了你的人生这样的问题产生一个较明晰的看法。但有一点，即使在寻求理论帮助之前便可以肯定：正如自普罗迪库斯以降的哲学家都赞成并由亚里士多德最广为人知地提出的，人们都认为自己的最终目的是获得幸福，人们所做的一切都是为了过一种幸福的生活。（因此古代伦

理学说被称为幸福论，取自希腊文eudaimonia，意为幸福。）

为什么这一点应该如此显而易见？如果通过快乐或感觉良好这样的概念来介绍幸福，便不会如此一目了然了。但是幸福符合我们的最终目标所拥有的形式上的特征，也就是说，甚至在我们开始询问幸福涵盖哪些内容之前，幸福的人生也是要满足某些要求的。任何可能被包含进幸福的内容，如美德、快乐等，都必须满足这些要求。将你的所有关注结合在一起的整体目标应该是完整的：你所做的一切都是为了这一目标，而不是为了别的什么。这一目标也应该是自足的：它不会放弃你生命中任何对美满生活有价值的部分。这些尽管有深刻含意，却是常识。在常识或直觉这一层面，幸福是唯一的目的，在完整而又自足的整个人生中，这是一个能够理解的人生目标。我们为了幸福而去做其他的事情，但是为了某种进一步的原因而需要幸福，这听起来没有什么道理。而一旦我们生活得幸福，我们便不缺任何使我们生活美满的东西了。这些在古代幸福观中是显而易见的。但亚里士多德立即指出，它们说明不了什么，因为在如何对幸福进行分类这一点上存在着很大的分歧，关于伦理学的不同思想流派均源于此。

然而，有一点从一开始便是肯定的。幸福是拥有一个幸福的人生——是指你的整个人生。而快乐更自然地被理解为一种片断式的感受，是你此时所感而非后来所感。它是指你在完成构成自己人生的各项活动时的感受。你可能在享受一顿饭，一段交谈，甚至是此时而非彼时的生命。但是按照古代的思考方式，你不能够此刻幸福而彼时不幸福，因为幸福是相对于你的整个人生而言的。

因此我们就会发现为什么在普罗迪库斯的故事中，快乐所起的作用就是提供一条通往幸福的明显歧途。快乐使我们关注此时此地，以及眼前需要满足的愿望；这就妨碍了人的自我控制能力和理性的整体反思能力，而这种能力正是要投身于有价值的事业的人生所必需的。快乐是短暂的，幸福是久远的。所以，与现代看待这个问题的角度完全相反，快乐似乎连被涵盖进幸福的潜在可能性都没有。你的整个人生怎么能够专注于快乐这种一时的满足呢？这样做的人犯了大错，因为他满足于眼前的快乐，而失去了对人生其他内容的适当关注。

事实上，在古代伦理学中，把快乐当成伦理目标的享乐主义一直处于防守姿态。反对者乐于将此解释为：在人类对快乐的追求中，某些方面本身就没有什么价值。但这只是启发性的说法。真正的问题是：把快

乐当作指导人整个一生的目标是有缺陷的。这一点从两种主要的享乐主义学说中便可见一斑。

亚里斯提卜建立了昔兰尼学派，名字源于他们在北非昔兰尼的家乡。它并不是一个自成一体的学派，但是其成员都认为我们的最终目的，即我们在我们所做的每件事情中所追求的是快乐。他们理解的快乐，毋庸置疑地是指当我们享受某种经历或对此感觉良好时所拥有的感受。快乐是动态而不是静态的（痛苦亦如此）。快乐彼此没有分别，一种快乐不比另一种快乐更快乐，也就是说，快乐是指一种单一的体验，无论产生它的环境怎样，它是一样的。我们只有亲身经历才能感受到什么是快乐。我们只知道我们的感受，而不是带来这种感受的东西。因此已经逝去的过去的快乐和正在走来的将来的快乐，都不能与我们正在经历的现在的快乐相比；有时根据昔兰尼学派的说法，好像只有现在才存在似的。当然，现在确是举足轻重的，我们应该着眼于获取现时快乐来安排我们的生活。

享乐主义的种类

北非昔兰尼的亚里斯提卜（约前435——前355）去了雅典并成了苏格拉底的助手。关于他生平的资料无从考证，主要是些轶事；这些轶事表明他过着一种丰富多彩的生活，醉心于满足自身，不考虑自己的尊严，也不关心他人。然而，他非常关心女儿阿雷特，把自己的思想传授给她；她又把它们传授给自己的儿子小亚里斯提卜，小亚里斯提卜可能是属于昔兰尼流派的系统哲学的奠基人。

雅典的伊壁鸠鲁（前341——前270）对享乐主义拥有自己的理解，尽管他确实接受过一些哲学方面的教育，但他自称靠的是自学。大约公元前307年，他在雅典建起了一个哲学学院。与柏拉图、亚里士多德和斯多葛学派的学院不同，伊壁鸠鲁的学员并不在公共场所集会，讲学内容也主要是辩论与论争技巧。伊壁鸠鲁的学院被称为花园，名字取自他的家乡；在讲学中鼓励学员学习和记住伊壁鸠鲁及其他创始成员的话语。口头和笔头的讨论贯穿学院历史的始终，但是伊壁鸠鲁享乐主义者将伊壁鸠鲁视为将人从不幸中拯救出来的救世主，一束闪耀之光；其他学院的哲学家则认为这种看法过于恭敬。伊壁鸠鲁的主要贡献是他的享乐主义伦理学。在他的自然哲学中，他继承了较早时期原子论者德谟克利特的观点，发展了一种在古典哲学中不常见的世界观，认为世上没有天意或任何形式的目的论，虽然有神存在，但其对世界或人类没有兴趣。

如果最重要的是获得现时的快乐，那么幸福出了什么事呢？单单是在古代哲学家中，就有一些昔兰尼学派的人士认为我们不应考虑幸福。一个幸福的人生是一个有计划的人生，其间过去、未来的快乐因与现在的快乐相关而有意义，但是如果我们仅考虑追求现在的快乐，那么幸福常常会挡在中间，我们对此应不予理会。

对你的人生来说，这可能听起来像是一个自毁的策略。它注定要寻求那种来自诸如性爱与毒品的强烈的现时快乐，而不考虑你的未来。实际上，昔兰尼学派不必固守这一点，他们只需坚持以下观点即可：只有在能够产生现时的快乐时，思考或关心你的整个人生才具有价值。这就意味着全面思考你的人生只具有辅助作用，只是实现其他目的的手段。这一想法看起来并不具有多少说服力。无论如何，昔兰尼学派在古代伦理思想中至多只是一个怪异的流派。

伊壁鸠鲁似乎从他们的失败中吸取了教训，他试图将快乐当作实现幸福的条件，而幸福则满足了整体的要求；如此一来，他就使自己的学说更易为人所接受，更趋于主流。他认为，你对自己整个人生的关注并不只提供了手段供你享受现在，而是像人们通常认为的那样，关注你的整个人生有其自身的意义。然而，幸福的人生实际上就是充满快乐的人生。

从已经迈出的几步中我们可以看出以下说法听起来仍令人感到奇怪：追求短期的满足怎么能和对你整个一生至关重要的长期关注混为一谈呢？伊壁鸠鲁不得不否认快乐总是一种短时期的享乐。他坚持认为快乐分两种，其中一种是人们从类似进食、饮酒、性爱等活动中获得的享乐，是一种“动态的”快乐；还有一种是“静态的”快乐，这种快乐才是我们应追求的实现幸福人生的恰当方式。静态的快乐即没有身体的疼痛和精神的困惑，在这种状态下，你不会感到有任何妨碍或不适。伊壁鸠鲁大胆提出：这种状态是我们所能达到的最高级的快乐，也就是说，你不是通过做那些使你感觉良好的事情来拥有幸福，而是通过如此安排你的人生达到一种无痛而又平和的境界。毋须诧异，这样做就意味着“冷静地思考”，仔细审视你的人生，拒绝总的来说会冲击你内心平静的活动。因此，如果那些短期的满足和成功会使人生的整体计划变得不太平稳或受到冲击，那么就该放弃它们。伊壁鸠鲁的幸福人生观根本不是指醉心于游乐体验，而是指为保持平静所采取的谨慎的、避免冒险的策略。批评家不厌其烦地指出，尽管这是一个可以接受的关于如何快乐地生活的想法，但他所提出的最快乐的生活方式却是个独特的概念。

如果考虑到古代伦理学的框架，我们就会明白为什么享乐主义不占优势。享乐主义者似乎注定会作出令人难以置信的论述，如亚里斯提卜关于幸福的论述和伊壁鸠鲁关于快乐的论述。

现在我们把幸福常常理解为快乐和愿望的满足（从我们广泛而又含混地使用“幸福”一词便可见一斑），这使得一开始很难看到古代幸福说的魅力。如果幸福便是获得你想要的，那么赫拉克勒斯的选择所蕴含的思想便没有意义了。然而，我们关于幸福的观点来源广泛，也包含了更符合幸福论主张的因素。例如，我们认为幸福的人生包含成就与成功，而不只是得到你想要的东西。当把人生作为整体来思考时，幸福是愿望的满足说便会陷入困境。

幸福与美德

但直到最近，在赫拉克勒斯的选择中，真正不相容的观点还是美德的作用问题。在现代伦理思想中，直到不久前美德变成了一种带着几分荒唐的概念，人们只能从历史的角度来理解它，而不能在伦理思考中严肃地用到这个概念。但在刚刚过去的十年里，“美德伦理学”又重新得到极大的重视。但是我们再一次发现，我们对美德的理解和古代的美德概念并不吻合，因此需要作一些解释和比较。

古代的美德可以简单地理解为进行系统思考去做道义上正确的事；这一理解的全部意味即我们有几分明了要去做从道义上讲是正确的事，而不是其反面——道义上错误的事。我们不必以详尽叙述什么才是道义上正确的事来展开。我们在这方面的阐述会随着对美德阐述的加深而深入。

美德的概念要比这丰富得多，但人们已经把它与非道德问题区别开来——例如，把美德理解为一种非道德意义上的“卓越”。［不幸的是，人们受误导想要将古代伦理学文本“现代化”，却致使一些译者将希腊单词德性（arete）译为“卓越”而不是大概更传统的“美德”；因此引起歧义，认为这些文本是关于道德的。考虑到现代道德哲学家承认美德包含道德含义，这一点就显得尤为遗憾。］

如果一个人要去做道义上正确的事，不是偶尔为之而是一贯如此，他必须有自控能力和坚强的意志来抵制使自己想做其他事的（众多）动机。因此，当美德告诉赫拉克勒斯她所指的道路艰难，又常常充满不快和挫折时，便很容易理解了。做道义上正确的事是好的，但是有美德的人要做的比这多得多。她要有一种性情、一种坚定的心态来做这种道义上正确的事。为了做到这一点，她必须已经具备两个方面的能力，即透彻地理解道德含义并愿意照此行事。这两点既不容易也不会很快做到，而当一个人可被称为有美德的时候，他一定已经使自己锻炼成了具有某种特点的人。因此在美德和你的整个人生间有一种联系：成为讲美德的人意味着成为拥有了某种特点的人，而这就要求你对自己的整个人生以及志愿成为哪一类型的人进行深入地思考，此外你还要有决心来贯彻这一切。如果你只是一味地满足自己的愿望，从来不培养自己从长远的角度去思考和行动的能力，那么这一切便会不了了之。

对美德这一概念的现代理解在许多方面不尽如人意，在某种程度上，通常是将美德看作一种行为习惯。因为你看起来确实能够培养一种慷慨大度的习惯，而可能没有勇敢行动的习惯，这就使得各种美德似乎成为以独立方式自行发展的不同习惯。从古人看问题的角度来看，应该由你关于道德正当性的认知将行为上各自独立的习惯联系在一起，因为一般不会出现以下这种情况：道德对如何做到慷慨大度有一套要求，而对如何具有勇气则有完全不同的另一套要求。在古代伦理学中，重要的是人们并非拥有一个个独立的美德，而是从总体上说一个人是有美德的，对于各不相同的美德拥有一种统一的认识，而这种认识被称为常识或实践智慧（phronesis）。

再者，在古人对美德的理解中，常识表现为实践推理，这种推理和人们做事的动机密不可分。在第一章我们已经看到，许多古代学说是关于理性和情感之间的关系的，但大家都同意在有美德的人身上，情感并不或不再与理性争斗。知道了道德行为有哪些要求，但为实践这种行为必须战胜相反动机——这样的人还不是有美德的人，仅是自我控制能力好而已。美德所要求的，是人的动机与其理解力保持一致。因此，从古人的角度来看，美德是一个要求相当苛刻的观念。这就不难看出为什么伊壁鸠鲁享乐主义的批评家们指责他不能为美德作出解释。如果快乐是我们应该追逐的至上目标，那么除了将道德作为获得快乐或避免痛苦的手段之外，很难看出为什么我们还要在意道德。伊壁鸠鲁否认他坚持这一点，但在这方面，他的批评家似乎胜他一筹。

你在十分痛苦时仍能幸福吗？

在古代伦理争辩中，美德在幸福中的地位如何是最紧迫的问题。美德是通往幸福生活的正确通道，但这意味着还有很多选择。幸福是我们的总体目标；为了幸福，我们会去完成或追求所有其他的事情，而我们并没有更深的原因来追求幸福。成为一个有美德的人便会获得幸福，但毫无疑问，从常识的角度来讲我们可能认为其他方面也起作用，例如拥有一笔数目过得去的钱和其他的必需品、获得成功等。穷困潦倒、一败涂地的人生能够称为幸福的人生吗？

亚里士多德是古代哲学家中最近乎常理的人，他认为我们的这种反应是重要的。他的观点是：幸福确实要求拥有一定数量的像金钱和成功之类的“外在物品”。就其自身来讲，这种物品拥有多少都不会让你幸福，因为占有它们与否基本上不取决于你；他认为，如果你开始从伦理的角度反思自己的人生，那么幸福应来自你对自己人生的反思和计划，而不仅仅在于环境能够给予或拿走的外在物品。但是，亚里士多德并不认为你拥有了美德便获得了幸福。他认为，如果是这样的话，有美德的人即使受到冤枉、遭遇很大的不幸，例如饱受痛苦的折磨，他还是幸福的——那简直荒唐到了极点。

亚里士多德的结论对我们来说常常合乎情理，因为我们几乎很自然地从未想过，成为一个有美德或道德的人便足以拥有幸福的人生。因此，我们可能没有注意到，就古代学说而言，情况令人极不满意。他不得不承认要想拥有一个幸福的人生，你的为人要比占有金钱、地位等重要得多。但是亚里士多德讲不出来它们到底有多重要，因为他不愿意承认，一个失去了那些金钱、地位等的人注定就生活得不幸福。他常常强调的是，生活幸福的关键不在于你占有多少物品，而在于你是怎样利用它们的。正如鞋匠最大限度地利用手头的皮革，遭遇不幸的人们也最大限度地利用环境的赐予。因此他不愿意承认一个拥有美德的人会在生命的尽头陷入极大的不幸（如善良的特洛伊国王普里阿摩斯亲眼看着自己的儿子被杀死，城市被毁灭）。另一方面，他试图避免得出在他眼中很荒唐的一个结论，即拥有美德的人，不论发生什么不幸的事，仅因其拥有美德便会幸福。因此他不会承认普里阿摩斯在特洛伊城陷落之后是幸福的，也不承认他是不幸福的。普里阿摩斯处于两种不同观点的争执中：常识上认为他当然是不幸福的；而从更理论的角度来看，他并没有

失去他的幸福，因为幸福来自于你是怎样对待你的人生，而不是来自于他人对你做了什么。因此，亚里士多德的观点并非真正前后连贯——这真是一种讽刺，因为他是最受研究“美德伦理学”的现代作者青睐的古代哲学家。

与亚里士多德相比，柏拉图和斯多葛学派更不愿意接受普通的观点；他们坚持认为，拥有了美德就足以拥有幸福的人生。我们会发现，如果现在不对此加以解释，在古代伦理思想框架中，这不会像表面上那样品德高尚却不合情理，但这看起来仍不够现实。

亚里士多德承认，外在的邪恶削减了因美德而生的幸福，而在柏拉图和斯多葛学派眼中，这种说法是不对的。实际上，他们认为美德具有截然不同的价值。斯多葛学派引人注目地提出美德是唯一堪称美好的事物，而健康、金钱等是“无足轻重的”，虽然我们会不由自主地去追求健康，但那是一种“更可取的无足轻重”。他们使用了新的术语，不对美德和外在事物进行明确的划分，他们并不怕因此让自己显得有些滑稽可笑。在这方面，他们预见到了康德的道德与非道德价值的一些思想。

认为美德最为重要，这仅是一个高调的断言吗？在对这一观点所作的辩护中，古代伦理学中最广为流传的看法是，美德是一种对道德观的理解（我们已经注意到，这种理解包括而不排斥情感和积极的动机）；这种美德可比作一种专长和技巧，应用于生活环境所能提供的素材上。正如即使用有限的或劣等的材料也能熟练地制造出一件产品或一件工艺品一样（这一点在表演艺术中最明显），即使一个人不得不置身其中的生活环境较差或极其恶劣，他也能生活得很好，因而活得幸福。当亚里士多德把处于困境中的人比作最大限度地利用次等皮革做鞋的鞋匠时，他的观点与此类似。技巧的运用和专家的实际操作在不利的环境中可能和在良好的环境中一样令人难忘（甚或更如此），但令亚里士多德深有感触的是，其产品将注定被看成是次等品。认为美德是一种技巧、外在条件是其素材的观点使人们明确认识到你书写了自己的人生。无论你工作的环境如何，你人生的道德品质都来自你的生活方式、你所作的选择，及其在塑造你的性格方面的影响。

你在十分痛苦时仍能幸福吗？

“幸福的人需要身体的资本和外界的物资，比如财富……为的是不受牵制……有些人说：十分痛苦或陷入极度不幸的人只要善良便拥有幸福。不论刻意与否，他们是在胡言乱语。”

亚里士多德，《尼各马可伦理学》，第七卷，第十三章

“亚里士多德在《尼各马可伦理学》及其他著作中对美德进行了阐释，认为美德是卑微的，奴颜婢膝而又庸俗……它们敢于剥夺美德头上的王冠与权杖，那种在宙斯身上不可剥夺的东西。它们不承认美德使我们幸福，而把它与金钱、地位、贵族出身、健康、美丽及其他美德和邪恶所共有的事物相提并论。正如其中任何一项失去了美德便不足以使人幸福一样，它们主张，美德失去了这些方面同样不足以使人幸福。那么美德的价值如何能不受到破坏或颠覆呢？”

亚提库斯，公元2世纪柏拉图主义者

这一观点明显地具有平均主义的倾向，也为斯多葛学派的立场提供了注脚，即不仅仅是那些生活中能在金钱、美貌和地位上得到很好保障的人可望获得幸福，即使那些际遇不佳的人也能够获得幸福，如奴隶、被征服的人、社会地位极其低下的人（就像古代社会大多数妇女那样）。很明显，罗马帝国时期两个主要的斯多葛学派文本分别出自马可·奥勒留——一个皇帝，和爱比克泰德——一个自由奴之手。作为赖以为生的哲学，斯多葛学派的主张为他们所用，机会均等。

但是，如果外界的事物不构成我们的幸福，我们为什么还要不怕麻烦考虑这些方面呢？这里斯多葛学派的立场有些微妙，很难简洁地表达出来，但重要的是，我们应该根据现在所处的状态从道德上作出决定。当你开始思考美德的时候，你便不是一块白板了。你已经具有了既定特点——对食物、安全等的需求，也拥有一定的社会地位：你已经有了家庭、国家、工作等。为了美德而牺牲或忽视这些是荒谬的，它蔑视了人类的本性。相反，我们应该力争善良地对待它们，一直牢记美德的要求能够胜过它们。在这里，它们与康德的道德思想再一次地出现了许多相关之处。

美德：古代与现代

“美德伦理学”在最近步入了当代道德思想的前沿，随之而来的便是对古代伦理学说的研究（不幸的是对亚里士多德关注过多）。一种普遍的担心是，美德的培养成了要养成一种做道德上正确的事情的习惯，而道德上正确的事便是你所在社会上有美德的人会做的事，这样在认识上便有将古人和我们隔离开的危险。美德在各种文化和传统中产生、发展；注意到这一非常明显的特点有时会引起对幸福论伦理学的攻击，认为它本质上是保守的。亚里士多德描述了那些他所在的社会认可的美德，但这些美德属于拥有特权的名流——自由的成年希腊男性，在此之外或与潜在的社会进步联系来看，它们的道德意义便模糊不清了。

这种笼统的攻击没有击中要害。当然，开始时我们是效仿社会中我们认为有美德的人；由此，不同文化中美德的不同便不足为奇了。然而，这是在伦理思想出现之前的情形。古代伦理学始于个人开始反思自己的整个人生并作出决定、（像赫拉克勒斯一样）承认在不同对象间进行选择的必要性之时。古代遵循伦理的人掌管自己的人生。随着实践推理的发展，人比以往任何时候都更能控制住自己的人生，更能为自己的人生质量负责。当然了，现在的结果和古代希腊时期的结果是不同的。怎么会这样呢？因为选择项是不同的。相同的是某种变化：遵循伦理的人在人生中不再漫无目标，不再想当然地接受社会的压力，并开始从伦理的角度思考自己的人生及其模式。

古代伦理思想之所以魅力无穷，除其他许多原因外还在于它将人们对两个方面的关注统一到了一起——在其他传统中，这两者同时出现是很难的。一个方面关乎道德需求的意义，承认道德在你的整个人生中发挥了巨大作用；另一个方面是人们根深蒂固的对日常事务的关注以及从伦理角度对其作出解释的难度，这些事务如家庭、工作、责任、朋友和日常生活等内容。那种研究哲学而坚信美德足以使人幸福的人，已经从他最初的关注中走出了很远，但从没有抛弃它们。

第四章

理性、知识与怀疑论

理性、知识与怀疑论

在第一章和第二章，我们看到古典哲学的一个论题如何能立刻捕捉到人的注意力，同时也看到了我们在研究传统时所采用的方式反映了我们在某些方面而非另外一些方面的历史包容性。在第三章，我们探讨了古典哲学的一个方面——美德和幸福的伦理框架，这一点对现代哲学研究来说成果尤其丰硕。下面我们来看看一些古人在知识及知识缺失方面的思考；从表面上看，这种思考与现代对这一问题的思考之间差异多于相似。

关于知识的假说

现代认识论或关于知识的学说中有一些常见的假说。其中一个观点主张，知识的存在必须经过怀疑论的证明；这些怀疑论者认为，我们永远都不会认识任何事物，因为我们永远都不会满足探寻知识所需要的条件。至少部分地可以说，知识是与事实或信息密不可分的。（这两者间的联系是什么呢？对此我们发现了完全不同的观点，这里不作详述。一些哲学家强调辩护，另一些强调恰当的因果关系，还有这些观点的复杂变体和综合意见。）很难想象一个现代的认识论者对你的机械师会修理小汽车这一想法会有多少感触。同样难以想象的是，该认识论者会认为一个知道很多科学事实的人可能并不理解它们这一点值得大惊小怪。现代认识论者实际上在努力去驳斥知识之前自己就已经占有了知识，认识论者本人对这一权威性的断言看法如何呢？

为了理解古人对知识的独特态度，可以从苏格拉底讲起。我们知道，他的朋友凯勒丰询问德尔斐的阿波罗神是否有人比苏格拉底更富智慧，阿波罗回答说没有。苏格拉底知道后感到诧异，猜不透这一神谕可能意味着什么，因为他很清楚自己没有什么智慧或专长。因此他去找那些被当作专家的人，就他们声称所具备的专业知识提问，但总是发现他们或是对自己被视为应该具备的专长不能提供足够深入的描述，或是他们的专长并不如他们想象的那样重要。他总结说，阿波罗的寓意一定是指最富智慧的人便是最了解自己的无知的人。

在所有古代哲学家中，苏格拉底最受认可自有其原因。对一般的古代文化而言，苏格拉底是一个具有象征意义的哲学家。然而，同样引人注目的是，他的一生令人难以捉摸；他没有著书立说，给我们留下来的是一系列极其不同的哲学观点。

苏格拉底（约前468——前399）的父亲索夫罗尼斯库斯是一名石匠，母亲费娜瑞特是位助产士。苏格拉底最初生活境况颇佳，但是在人生的晚年，由于他对哲学的投入、对日常事务的忽略而导致生活破落。他的妻子有一个贵族的名字：詹蒂碧；相传这个不谙世俗的哲学家的妻子很爱争吵，但是我们不清楚背后的原因。他们有三个儿子，其中一个在苏格拉底去世时还很小。后来，据不可靠传说，他还有另一个妻子默尔托。

在公元前399年，苏格拉底受到审判并被处决。控告理由极其含糊并且充满偏见，人们一直怀疑真正的原因是和政治有关。我们永远都不会知道事实真相。显然，在雅典苏格拉底的存在令人烦恼而又颇具颠覆性。

苏格拉底将哲学实践看作是个人的讨论和提问，他拒绝写作。他的追随者们推崇他是哲学研究方面互为矛盾的方法的创始人。他的弟子安提斯泰尼生活朴素，在安提斯泰尼的眼里，苏格拉底为背离传统的犬儒学派提供了灵感；而在他的弟子亚里斯提卜眼中，他被称为第一个享乐主义者。在柏拉图学园的传统中，他被美誉为首位怀疑论者。在斯多葛学派看来，他是第一位伦理哲学家。在他的年轻追随者色诺芬的著作中，他是一个迂腐的说教者。在柏拉图的著作中，苏格拉底又呈现多样的面孔。有时他是个提问者，剥去其他人在理解方面的伪饰；有时他对伦理学和形而上学发表一些积极的看法；有时他干脆只介绍其他的哲学家，这些哲学家仅谈自己的主张。苏格拉底一直是富有影响的最杰出的哲学家；他拒绝进行官方讲学，从而成为一个可从多角度进行解读的人物，他的影响波及拥有大相径庭的观点和方法的哲学流派。

神称呼人“有智慧”，其用意可最简单地解释为与希腊传统保持一致，强调人与神力间存在的鸿沟。它也引发了一些关于古代认识论的假说。苏格拉底否认他有知识，但这并不意味着他不知道那些普通的日常事实；他知道自己了解很多这类事实。再者，他有时声称自己知道相当多的道德知识，例如他从来都不会做错事，或放弃他的神圣任务。他所否认拥有的知识，是在智慧或理解的意义上来讲的，它们超出了仅仅是孤立事实的知识。即使真的有这种智慧或理解意义上的知识，它似乎也应该存在于那些精通某方面的专家身上。当阿波罗说苏格拉底是最富智慧的人时，苏格拉底感到困扰，因为如果一个人是专家，人们通常会期望他至少要知道自己是哪方面的专家。他对该神谕的反应是极力找到一个比他更富智慧的人。这并非出自无理的要求来证明阿波罗错了，而是因为他对这个神谕不明白。证明他为什么会是最富智慧之人的唯一办法，是找出他应该有的专长是什么。由于这显然并不是不言自明的，那么找到自己专长的唯一办法，就是看看他与其他人比较起来，在理解他们应该熟知或擅长的事物方面深度如何。而这只能通过提问的方式，询问他们对本该理解的事物有何看法。

苏格拉底的审判

“下面控告阿洛佩加的索夫罗尼斯库斯之子苏格拉底的诉状由皮特霍斯的美立都之子美立都提呈。苏格拉底不敬国家所奉的神，而是宣传其他的新神，至此酿成大错。再者，他败坏青年亦犯了罪。”

苏格拉底的诉状保存在雅典的档案里，后来的学者们将之公之于众。对苏格拉底的判罪是以二百八十比二百二十的投票结果确定的。（陪审团由五百零一个公民组成。）起诉人提议以死刑作为处罚。苏格拉底起初拒绝承认他做了什么值得惩罚的事，但最后他建议是否可以采取罚款的形式。陪审团投票以三百六十比一百四十的绝对多数同意以死刑处罚。

在苏格拉底关于该神谕的反应中有几个要点。从哲学上来讲，关于知识的有趣问题并不与具体的事实相关——例如，我如何能够知道，比如说，猫是在垫子上。哲学关注更为复杂的事物：要拥有智慧（索菲娅是菲洛索夫斯所爱的智慧）。毋庸置疑，人们认为智慧不是指仅知道个别的事实，而是指能够将它们有序地联系在一起，涉及到对某个知识领域或区间的理解。（一个切实的类比是弄懂一门语言，显然，它涉及的内容不仅仅是关于单词与句法的个别信息，还要求理解这些因素如何有机地联系在一起。这个关于语言的例子也显示出：这种综合理解并不是脱离实践的理论把握，其本身可能就包含了一种可以运用相关理解力的实践能力。）从哲学上讲，这种有趣的知识意味着各个不同的项目综合在一起，以此使得知者将各个项目彼此联系在一起，并与整体结构联系起来。除了最简单的情况之外，这需要一种将各方面联系起来的清晰能力，这种能力将解释为什么不同的部分在系统中发挥着各自的作用。（想想教授一门语言。）掌握一种专业知识（技艺）的人就很典型地拥有这种综合能力。

苏格拉底从未质疑过世上是否存在智慧或专长。这种质疑会很愚蠢，因为显然在一些领域是有专家的，例如手工艺行业。然而，可以推测阿波罗所指的不止于苏格拉底拥有类似织工或陶工的技艺，因此苏格拉底探索的是那种在人类生活中起重要作用的专长。因此，他尤其热心于质疑自封的美德方面的专家，或质疑智者所声称的那些人生中有价值的事物。他就他们自称为专家的领域向其提出疑问，结果证明他们总是对这些话题理解不足，因为他们不能自圆其说，而且其说法也确实经常

前后不一。苏格拉底的问题不是从自己的观点出发，因为这只能削弱问题的要点，即应该是对方对他声称已知的事物表现出理解力。苏格拉底从这些自封的专家能够接受的前提出发，通过让他们意识到他们并不理解自己一直在武断地认为理解的事物，来使这些专家显得不再那么高高在上。这样苏格拉底就击败了这些人，而这些人却无法通过指责苏格拉底的观点来为自己辩护，因为观点根本就没有出现。

对苏格拉底的不同看法

“人类会不厌其烦地想起曾经有个名为苏格拉底的人，他与其时的当权者和公众意见间出现了极大的分歧……这位为后来的所有杰出思想家所公认的大师即使在两千多年后的今天名望仍与日俱增，他的声名胜过了所有其他使自己所属的城市生辉的名字。但是他被他的同胞置于死地……虽然苏格拉底被判处死刑，但是苏格拉底哲学像太阳在天空升起，向整个知识界普射光芒。”

约翰·斯图亚特·密尔，《论自由》

“苏格拉底——那个雅典的小丑！”

西顿的芝诺，公元前2世纪伊壁鸠鲁派哲学家

“我们将忽略凯勒丰关于神谕的故事，因为那是一种完全诡辩且廉价的把戏。”



图5苏格拉底像：形体丑陋，智慧超群

“苏格拉底，你的论证是伪造的。你与所遇到的人的对话是一码事，而你所做的是另一码事。”

科洛泰斯，公元前3世纪的早期伊壁鸠鲁派哲学家

理解及其内涵

表现一个人有智慧和有理解力的方式往往被称为“提供解释”，即logon didonai（提供理性的解释）。逻各斯是一个普通的希腊词，意为理性。你对你应该理解的话题必须给出足够的理由对它们进行解释。苏格拉底的提问对象夸夸其谈，但对所谈论的话题并不能给出合理的解释，从而表明他们对这些话题并不理解。

“提供解释”的标准是什么呢？显然这对你是否真正知道，即理解某件事物至为关键。当然，至少你要能够在辩论中坚持到底并且保持你的观点前后一致。但是似乎也要求比这更积极的因素。古代认识论的一个主要部分包括探讨“提供解释”的要求，从而为你对某一领域知识的理解提供一个必要的合理基础。

在柏拉图的许多对话中，苏格拉底建议对提问者提出的什么是美德、勇气、友谊等问题，得能够提供令人满意的答案。显然这不仅仅指从琐碎的字面意思来理解，它需要表达美德或勇气的本质，而其成功的表达方式应该是被问者不仅知道美德或勇气的例子，而且解释得出为什么它们是所讨论的美德的例证，并能找出这些例证与美德之本质的关联。这一探讨有时被称为探究“苏格拉底式的定义”，虽然“定义”一词在此并不算恰如其分。

下面是这些对话中一直存在的疑惑。苏格拉底一直存志并坚持不懈地去理解类似美德和勇气这样难解的概念。但他的方法总是向他人提问，仅以共同承认的假设为起点。这种攻击式辩论（ad hominem）依靠的仅仅是对方相信什么及得出什么结论，这样一次次得出的推论便是美德、勇气、友谊等不是什么。一些自封的专家对美德等的定义有自己的理解，苏格拉底指出，这些不是正确的答案。但这似乎并不能在我们理解美德、勇气等是什么时助我们一臂之力。苏格拉底揭示了他人缺乏理解，但他的方式似乎没有帮助自己加深对此的理解。在目标和手段之间似乎出现了不和谐。对这一疑惑有很多解决办法，哲学家对此则意见不一。

柏拉图对知识多有说法，有些我们在下面还要再谈到。但是，柏拉图最著名的一些篇章表达了我们称之为知识专长模式的优势。对于知识来说，重要的是你是否能够像专家那样，理解相关各要素，使它们彼此

相联并将它们与该领域整体联系起来掌握，同时又能够对此作出合理的解释，解释你所作出的特殊判断并将其与你对整体的统一理解联系起来。在某些场合，柏拉图会重新考虑作出合理解释这一关键想法，并以数学为模式。

在《理想国》中，柏拉图提出的知识模式可能是所有哲学家提出的模式当中最富有抱负的。在这里，雄心大志的知者必须完成多年的数学学习。数学以其严密、系统和明晰而著称，通过数学，他主要在思考系统的几何学（后来出现了欧几里得几何学就是一例）。数学以其完美的知识结构吸引了柏拉图，专长模式也一直怀有这种结构假定。再者，专长模式的所有特征似乎均以一种清晰而又令人难忘的方式与数学的特征吻合。数学不是彼此毫不相干的结果的堆砌；特定的定理可被明确地看作依赖其他已求证的结果。整个系统始于一套清楚而有限的概念和假设，而从这些第一性原理导出特定结果的方式也是清楚而又严密的。我们很容易看出：为什么柏拉图可以在欧几里得较早的版本中发现知识的完美模式是一种有组织的协调的系统。知者知道什么，他是怎样知道的，系统怎样建构在一起以及对你所知道的事情如何作出合理的解释（即求证）——在这个系统中，这一切一目了然。

数学作为一种知识模式也提出了两个新的特征。一个是数学结果异乎寻常的无懈可击性。我们不会浪费时间来争辩毕达哥拉斯定理的正误。我们已经看到已知事物的必然性和正当性在作为专长模式之关注焦点的诸问题中并不突出，这里起作用的是可运用于实践的理解力。但是柏拉图显然在某种程度上被这样一个知识体系的想法所吸引，而这种知识体系并不接受人们严肃的质询。

另一点来自这样的事实：数学提供的确定知识体系，似乎不以任何貌似有理的方式（例如通过感官感知的日常方式）把我们亲身经历的世界作为研究目标。毕达哥拉斯定理并不是通过测量实际画出的三角形及其角度而发现的，这些方面的无规律性显然与此定理无关。柏拉图感兴趣的是这一观点：我们只有通过动脑筋进行推理才能接触到一种知识体系。哲学推理的才能是我们在数学上的推理能力的更高级表现，而柏拉图绝不是对这一观点感兴趣的最后一位哲学家。

在《理想国》的主要篇章中，我们发现对知识的拥有需要掌握一个系统的领域，这一领域的内部结构像欧几里得的公理和定理一样严密，并且由一步步的求证联系在一起。另外，柏拉图略胜数学家一筹，他认

为哲学实际上证明了自身的第一性原理，而数学家没有做到这一点；因此，哲学不是始于假设，而是显示出一切是如何始于得到证明而不是基于假设的第一性原理的。（这里有些难以理解，特别是柏拉图使一切都依靠他所称的善良的形式。）对于数学来说，大家知道的是一种形式的系统——柏拉图广为人知地将其视为形式的世界，而不是通过感官传递给我们的经验世界。柏拉图特意强调了用抽象的数学术语思维的人会在多大程度上得出与经验世界不一致的结论。

这当然是一种理想，尤其是按照柏拉图的看法，唯一有机会实现这一理想的人，是那些具有超常的与生俱来的天赋并在良好的文化氛围中长大的人。这就警示我们不要自以为能找到知识的现实例证。专长模式本身似乎至少提供了这种机会，即知识是可以获得的。但是，就像数学成为这一模式时提出的要求那样，随着所提出的要求变得正式而且苛刻，获得知识的条件被提得太高，以致我们无法企及。

理解和各门学科

亚里士多德在这方面以及其他许多方面都称得上是柏拉图最杰出的学生，他继承了《理想国》的模式，但对之进行了重要的修改，使其在哲学上更富有成果。他在自己的著作中发展了关于一种完整知识体系结构的思想，题目为与内容不太相符的《后分析篇》。（这样称呼是因为它沿袭了亚里士多德关于逻辑的论文《前分析篇》的题目。）

亚里士多德认为，柏拉图将全部知识归于一个统一的结构中是错误的。这里所犯的错误是认为所有的知识对象共同建构了一个单一的体系，且只能以这种形式被理解。但是，亚里士多德认为，并没有这样一个单独的体系；不同的知识分支采用的是根本不同的方法，这是因为各领域的内容从根本上来讲是不同的。亚里士多德并非不赞同将类似欧几里得几何学的模式作为知识的合理模式；像柏拉图一样，他愿意用数学来充实关于专长的观点。但是并没有作为一个整体的知识这类事物，只有不同种类或不同门类的知识，或曰（如我们想说的）学科。（希腊语episteme意思是知识，是复数形式，但是我们不能说“知识们”，只能说“知识门类”或“各门学科”。这样便模糊了一种方式，即亚里士多德关于一门学科的概念对柏拉图知识概念施予限制的方式。）

除了这种对知识的基本“分门别类”之外，亚里士多德的观点中还蕴含着进一步的差异。柏拉图将注意力一直集中在个体的知者身上，而亚里士多德开拓了认识论的视角，将影响知识的社会生产的许多方面纳入考虑。“学科”更适合于亚里士多德而不是柏拉图对知识的讨论——这一说法并不虚妄。亚里士多德清楚，一门学科，例如生物学的发展方式需要许多人的研究与观察，同时，单个的研究者不可能每次都从头做起，而是要依靠他人的成果和数据，尤其是他人的问题及问题的背景。研究者本人先在不同的领域进行调查，首先详细调查那些著名而又广受认同的，或者由哲学家或其他研究者提出的观点。只有通过进入以前的研究传统并探讨它所提出的问题，研究才能够取得进步。

因此，亚里士多德能够区分（尽管如果他区分得更清楚些会更好）一种知识体系发展的不同方面。一门学科所依赖的许多人合作得出的数据和观察结果是该学科的素材，但不是科学本身。零散的信息只有汇集成一个结构体系并成为其一部分才能构成知识。因此，在构成知识之前，研究和观察的结果必须在适当的结构中占有一席之地。在《后分析

篇》中，这种结构布局非常严密，数学模式的影响也非常明显。一门学科的第一性原理必须是真实的、基础性的和直接的，有必然的联系而且可以解释它们作为第一性原理所得出的结论。对于一门像生物学这样的学科是如何符合这种模式的，人们已经做了很多探索工作，并基本认同这种模式过于严密、不适合亚里士多德的多门学科。但是要点仍然在于：需要进行经验研究来收集任何有价值的信息，但是只有当我们明白它是如何符合一种正式的解释结构时，人们才会拥有知识。

柏拉图和亚里士多德两人都拥有一种非常理想的理解模式。两者都不怀疑：原则上知识是可能存在的，尽管对柏拉图来说，条件非常地理想化，离日常生活较远。当然，考虑到他们当时正在研究这种专长模式，认为知识是可能存在的想法便不显得过于激进了。但是他们主张：我们能够拥有的知识，不仅包括平凡事物方面的知识，而且包括哲学上富于挑战性的、值得去研究的题材方面的知识。这一说法的某种形式常见于大多数古代哲学流派的主张中。

怀疑论和信仰

然而，这并不是接近知识的唯一路径，我们发现了截然不同的方法。最基本的方法可以一部分追溯到苏格拉底，一部分追溯到皮浪——一位后来的哲学家，也没有著作留世。这便是古代的怀疑论（苏格拉底被称为怀疑论的创始人之一）。与现代怀疑论不同，古代怀疑论并不限制自身来否认知识的可能性，由此让我们仍存有真正的信仰。古代怀疑论像关注知识一样关注对信仰的坚持，它被当成一种涉及理性力量的知识观，一种比现代怀疑论远为激进的观点。

和其他所有人一样，怀疑论者以探索真理和知识开始。他们通过调研来展开这种探索，询问他人对自身观点的解释，并为自己的立场寻找依据。到目前为止，人们对知识需要理性的解释这一基本观点并无异议。任何一种值得拥有的知识（即不是日常的琐碎信息）都要求你能够对自己的观点给出令人满意的理由。怀疑论者和其他哲学家的不同之处在于：他从不认为自己已经做到了这一点。希腊术语探究者（skeptikos）的意思不是指消极的怀疑者，而是指研究者，也就是那种从事思考（skeptesthai）或探究性工作的人。正如后来的怀疑论作者塞克斯都·恩披里柯所说的那样，一些武断的哲学家认为他们发现了真理；消极的独断论者则认为自己有资格声称真理是找不到的。怀疑论者不同于这两者，他们不遵从其中的任何一种方式。他们仍旧在进行调查。

为什么会出现这种问题呢？当然了，如果你进行调查，便会发现一些结果，可以把它们算作知识或至少是信仰。怀疑论者认为，当我们意欲思考这一点的时候，结果总是草率的（或“仓促的”）赞同：我们答应得太快了。真正而彻底的调查将会表明，情况其实更复杂、更成问题。最终，我们发现从来没有理由决定自己该作出怎样的选择，从而以判断悬置收场，即无论对待什么样的问题，都采取一种客观的中立态度。

伊里斯的皮浪（约前360——约前270）像苏格拉底一样是一位有影响力的哲学家，他启发了他人，但没有著述流传后世。他的一生甚至比苏格拉底更为令人琢磨不透，与苏格拉底不同的是，他甚至没有留下自己的肖像。

皮浪最初是个画家，有一段时间，他受到不同的哲学流派的影响。他曾陪同亚历山大大帝征服北印度，在那里遇到了印度的“裸体苦行

者”或称裸体有智慧的人。人们认为这次偶遇对他自己的哲学立场有着决定性的影响。在有关他进行辩论的描述和早期北印度佛教文本之间具有相似之处。然而，希腊人在用希腊方式解释皮浪的怀疑说时，并未觉得有什么困难；特别是因为皮浪主义信徒总是与他人的观点针锋相对，由此发起了对现存的哲学学说的一系列进攻。

皮浪拒绝使自己沉湎于对任何教条的信仰中，并因此以其宁静和不受干扰给人留下了深刻的印象。在关于他的众多故事中，大多数是不友善的笑料，大意为他在日常事务中不作出判断，因此使自己看起来滑稽可笑。其他的故事是说他过着一种受人尊重的生活，伊里斯为纪念他而免除了哲学家的税负。他的学生提蒙写了讽刺文章来抨击独断论哲学家，还写了散文叙述皮浪的主张。尽管这些主张不易理解，却为它们的后来版本做了铺垫，尤其在主要的怀疑论文本塞克斯都·恩披里柯的《皮浪怀疑说纲要》（日期不明，但可能是公元2世纪）中体现的主张。

一开始这听起来滑稽可笑，确实不够严肃。怀疑论者真地认为我们永远不能确定现在是什么时间、太阳是否正在闪耀、这是面包而不是草吗？这是古代人们的反应，但却是错误的反应。

皮浪是怀疑论一个支脉的创始人，我们对他知之甚少；对他在知识方面的态度，我们所能给出的描述极其有限。他认为我们不会有理由让自己承诺任何事情，这一坚定的态度引起了不友善的笑话，例如，他必须得到非怀疑论的朋友的照顾以免走下悬崖等等。但是还有一种传统，大意是说他过着一种正常的生活，因此最有可能的是，像后来的怀疑论者一样，他也认为即使我们不能使自己拥有信仰，我们也可以按照事物表现出来的方式去生活。

从皮浪那里受到启发的后期怀疑论者发展了我们“按照外观来生活”的想法。也就是说，我们所需要的，仅是按照事物以一种方式而不是另一种方式所呈现的面貌来生活。如果我们超越了这一点（当我们从日常事务转向有争议和复杂的问题时就会这样做），并且试图使自己拥有信仰，我们就始终会发现：假如我们进行严密的调查，便不会轻信什么。结果是这一问题的两个方面同样拥有很好的理由，我们便发现自己在两个方面都有倾向性，所以我们选择不介入，对这个问题不作判断。然而这并不意味着我们不知所措了，因为我们仍然可以按照生活展现出的面目来生活。我不能承担义务这一点并不能够防止事物以一种而不是另一种方式出现在我面前。在理性上不承担义务并不排除其他被我们所

忽略的动力源泉——习惯、愿望、对法律的恐惧等。如果理性不能使我们作出承担，我们便不能继续生存，这个观点来自对理性力量的过高估价。我们并不始终需要理性，它会诱使独断论者过早地承认某种学说的正确性。

另外，怀疑论者采取了攻势。他们认为，我们理性地坚持信仰，目的是为了得到幸福，而幸福存在于平和的心境。我们意欲对事物的运作方式有信心，不因其不确定性而忧心忡忡。但是信奉关于这一话题的积极或消极的学说永远做不到这一点；它所能做的，仅仅是取代或分散最初的焦虑。只有那些认识到抱有信仰纯属徒劳的怀疑论者才是宁静的。缜密的调查带来的结果是没有信仰，而这又带来了平和的心境，这种心境正是人们在所期望的答案中苦苦寻觅的。因此只有怀疑论者得到了所有其他人都在寻找的东西，那就是平和的心境。但是他们只是通过不去寻找而得到它，它来了便有了。而此种心境的到来也是认真调查的结果，这种调查使你不可能去信奉或反对任何观点。

在怀疑论者的故事中，许多地方令人难以置信或看起来牵强。另外，还有一些问题是潜伏着的，这里仅提出几个。怀疑论者在什么范围内没有信仰？这种无信仰状态是否只适于他所调查的事物？若是这样，他会不会有一些信仰，即那种不难理解的信仰？无论怎样，如果怀疑论者给我们讲如何获得平和的心境，别人如何做不到，而怀疑论者却做到了，他们的目的是什么呢？没有信仰的他们又是如何做到这一点的呢？

古代的怀疑论是最有趣、最微妙的哲学主张之一。与其主张独断论的堂兄弟一样，它包含关于理性的有力假设，虽然这些假设具有颠覆意义而不是积极意义。古代的怀疑论比现代怀疑论形式更丰富多彩，后者多局限于对知识的抱怨，因为不加鉴别地接受一些题材可能会抛弃了另一些题材。与现代怀疑论者不同的是，古代怀疑论者对在哲学领域内部占有一席之地并不感兴趣。他们认为，哲学上的理性在实践中总会削弱自身。

苏格拉底为古代怀疑论的另一支脉提供了一种供选择的启示，这个支脉自公元前3世纪中期直到公元前1世纪该支脉结束这段期间取代了柏拉图学园。这些学员认为，按照柏拉图的思想进行哲学思索应该采取苏格拉底的做法，即削弱他人的观点，但不提出你自己的观点。因此怀疑论的学员们花费了很多时间争论攻击式辩论（即不出自他们自己的任何立场而只是出自对方接受的前提），反对独断论哲学家。他们认为，独

断论哲学家（主要是斯多葛学派）的主张论据不足。与皮浪怀疑主义者不同，这些学员没有对幸福或平和的心境发表主张。他们关于理性的假设，只是说独断论哲学家总是过于草率。他们的观点可以从内部被推翻而无须依靠建立其他的观点。

知识的种类

到目前为止，我们已经看过关于知识和信仰的大胆而激进的观点，积极和消极兼而有之。然而，如果我们的印象是，古代对知识的关注总是集中在智慧与理解上，那便是受了误导。我们也能发现这些关注点与现代关注点有重合之处。例如，柏拉图提出了有趣的主张来抨击相对主义的知识论，这些主张不依赖他本人的宏大叙述中的任何特殊要点。柏拉图在对话集《特埃特图斯》中反驳过普罗泰戈拉，普罗泰戈拉这样的相对主义者则声称：一个人有一种真正的信仰意味着某件事物对他来说是真实的，因此真理对于信仰者来说是相对的。这个发现乍看起来可能令人轻松，尤其是因为它化解了所有的矛盾。风在我看来是热的，而对你来说是冷的。我们两个都对，没有什么要争辩的。但是，普罗泰戈拉将他的相对主义学说作为一种理论，作为某种我们应该接受并认真对待的事物予以提出（只要是为了从我们的争执中解脱出来）。但假如普罗泰戈拉是对的，那么他自己的学说的真实性对他来说也是相对的，即它只是事物呈现给他的方式。而我们为什么要接受以某种方式呈现给普罗泰戈拉的事物或对其感兴趣呢？如果我们认真对待相对主义，把它作为一种理论，那么相对主义是不能自圆其说的。（人们仍然在利用这一强有力论点的各种表达形式来反驳现代相对主义。）

柏拉图也对这一问题感兴趣，即当人们说我们知道具体的事实时，其意为何；这一点由斯多葛学派提出，他们将专长模式作为他们所谓的真正意义上的知识。但他们还提出了关于所谓理解的认识，尤其在一些现代认识论学说中，这种理解是对知识的一种思考方式。当你与一种经验的事实如此关联以至于肯定不会搞错时，你便拥有了理解力。斯多葛学派作了些努力来搞清楚这种情况成立需要什么条件。一般来说，讨论的事物应该对你产生影响，即给你留下印象。而这种印象一定要以合适的方式来自该事物——这种因果关系一定要合适。而这种印象一定不能来自任何其他事物，无论它与该事物多么类似。这些条件被当作一种会产生反面例子的挑战，在反面例子中，所有的条件都得到满足，但是我们不得不承认我们没有知识。学园派怀疑论者特别就这个话题与斯多葛学派展开了长期的辩论，其结果是斯多葛学派似乎又提出了更多的条件和修正意见。

最后，我们确实发现，在古代认识论学说的范围内，有一种学说看

起来满足了现代学说所要求的条件，这就是伊壁鸠鲁学说。因为伊壁鸠鲁确实是在一种现代的意义上为怀疑论担忧，即人们不再认为我们的信仰可能会满足知识的标准，他认为自己必须确立知识的可能性来应对这种挑战。他不是从专长模式的角度，而是从知者与特定事物的关系的角度来思考知识。对于伊壁鸠鲁来说，我所知道的基本上是特定的零散信息，而我与这些信息之间的关系构成了知识。任何比这更宏伟的想法，都将被证明是由这些最基本的素材以最经济、最细致的可行方式构成的。

伊壁鸠鲁的学说在古代学说中并不具有代表性，严格意义上讲，它是经验主义的；也就是说，它始于并依靠我们的感官经验。我所知道的，都来自感官，因为只有通过感官传达给我的信息才没有经过中介的处理，才不会产生误差。我的寻常信仰历经了超越经验的推理过程，虽包含真理，却也蕴含了错误。这些错误之所以得以潜入，是由于人类有犯错的倾向。但是假如我只集中于感官所告诉我的一切，我便不会犯错。对伊壁鸠鲁来说，信仰和推理是错误之源，而并非像大部分其他流派所认为的那样，是我们改正错误的能力源泉。于是，仅当我开始在从经验获得的知识中加入信仰时，错误才会乘虚而入。因此，感官所传达给我们的，甚至还不如我们关于桌子和塔的叙述更丰富——当我们从远距离来判断一个方形的塔是圆形的时候，显然这是错误的。相反，感知的结果只局限于从特定的角度、在特定的地点等方面来看这个塔呈现给我们的是什么样子。因此我们拥有知识，因为我们不会在这方面犯错误。然而，我们可能对这个塔有错误的认识，因为我们作出的断言可能不恰当地估计了角度、距离等。结果，我们的知识与我们对周围世界的日常观察比较起来要有很大的局限性。

人们认为伊壁鸠鲁关于知识的学说并未给人留下特别深的印象。事实上，人们普遍认为它极度粗糙。然而，后来的伊壁鸠鲁派成员确实提出了对我们所认为的归纳问题的有趣类比，即我们如何从众多特定观察中对所有这类现象作出合理的归纳总结。例如，我们是否有理由这样归纳（“我们”指的是生活在意大利的伊壁鸠鲁派哲学家）：由于我们所观察过的每个人都是要死亡的，所以生活在迄今为止未发现的国家（如英国）里的人类也是要死亡的？（哲学家菲洛德穆补充说，前提是那儿有人居住。这个例子就是他举的。）

经验主义者关于知识的学说，如强调知者与特定事实的关系，在古

代认识论中不占主流。然而，即便只是粗略地考察了古代关于知识的认识后，我们也发现了古代研究方法的广度和多样性。古代认识论领域的学生会发现许多具有挑战性的学说和广泛的争辩传统。他会发现有几种理解知识的方法：智慧说、理解特定事实说、倾向于描述抽象推理的学说、倾向于描述基本感知的学说。他还会发现：人们不仅对知识投入了极大的研究精力，更普遍的则是关注信仰问题以及积极与消极的理性力量。

第五章

逻辑学与现实

教学大纲

如果你在大学专攻哲学，便会发现必须学会一些技巧，了解一些论题，这样才能学好这门课。你要学一些逻辑思辨和批判性思维方面的课程，要学习形而上学、认识论（或许是科学哲学）、伦理学及政治哲学（或许是美学）方面的论题。你可能还要学一些哲学史方面的课程，而学习这种课程的方式几乎就是对古往今来那些属于“其他”传统的哲学家进行批判，尽管你对那些和“你”同属一个传统的哲学家更多地怀抱敬意。

古代世界情况没有如此大的分野。自从柏拉图学园创建以来，不同哲学传统的哲学学校便成为学习、教授和传承哲学的主要场所。富裕的家庭也许会请哲学家庭教师，这些家庭教师都在某个哲学学校接受过培训。每个学校都可归于某个特定的哲学传统，该传统中的某些文本会受到青睐（有代表性的为亚里士多德和斯多葛哲学文本）。在很早的时候，哲学课程便包括三个部分：逻辑学、物理学和伦理学。这种情形出现得很早，人们往往将其（没有说服力地）归于柏拉图的分类。虽然显而易见的是，柏拉图和亚里士多德在写作时头脑中都没有这样的课程结构；只是，这种结构更好地顺应了后来一些流派的利益，如斯多葛学派和伊壁鸠鲁学派。至此，我们已经讨论了该课程体系中伦理学部分的一个重要主题，也论述了被视为逻辑学一部分的知识学说，因为逻辑学曾被广义地解释为包括我们所称的认识论和语言哲学，当然还包括我们通常理解的更狭义一些的逻辑学，哲学课程还包括物理学，这在我们听起来再奇特不过了。

逻辑学

为什么逻辑学会变成哲学的一部分？这个问题自古以来便充满争议。有人认为逻辑学本身便是哲学的一部分，也有人认为逻辑学只是一种我们用来促进哲学学习的“工具”。无论怎样，我们都需要逻辑学知识来确保我们的辩论无懈可击，不给对手以任何反驳的机会，同时，帮助我们识破对方辩论方式中的漏洞。在古典哲学中，逻辑学具有去伪存真的作用。而逻辑学自身的发展常被认为可能会偏离哲学所关注的核心问题。

逻辑学是亚里士多德取得杰出成就的领域之一。在亚里士多德之前，没有系统的方法对各种辩论进行分类，从而帮助人们区分那些仅仅是看起来令人信服的辩论和通过有效推论得出正确结论的辩论（甚至今天也是如此，很多颇有影响力的人物将两者混为一谈，自己却引以为荣）。正是亚里士多德对有效辩论的概念加以系统化，建构了一个庞大的逻辑学体系。

亚里士多德逻辑学的核心观念是演绎法，希腊文是sullo - gismos。对此，他将之笼统地界定为：演绎是一种论证，即拥有了某些前提，则必然会产生某些结果，因为事物本来就是如此。更严格地说，演绎的结论是前提的必然结果。亚里士多德补充说，结论必须不同于前提，因此他并非在探究当现代的逻辑学家认为“如果p，那么p”是个有效论证时他们的目标为何。亚里士多德还认为，结论的真实性必须来源于前提的真实性，因此他也排除了那些无助于证明结论之真实性的冗余的前提。在这方面，他的观点同样与现代纯形式的推理观相左。关于亚里士多德的演绎法以及他的逻辑学的归类问题，研究者从现代形式逻辑学的角度展开了大量讨论（但没有结果）。

以现代眼光来看，亚里士多德逻辑学只是逻辑学的一小部分，因为尽管亚里士多德对演绎法的定义很宽泛，但他对演绎法的系统研究仅局限在一个非常狭小的范围内，即后来广为人知的亚里士多德的三段论。他认为肯定和否定的陈述具有这样的形式：在所有情形、有些情形或从不发生的情形下，谓项P“属于”或不“属于”主项S。（自中世纪以来，这些陈述采取了我们更为熟悉的形式：“所有S都是P”，“一些S是P”，“一些S不是P”及“没有S是P”。）亚里士多德最大的贡献是使用了图解式字母，这使他能够研究论证的形式而无需考虑其具体内容。亚里士多德系

统地总结了这种方法，认为如果两个陈述采用了同一个形式，并享有一个共同的词项（“中”项），便会得出一个结论。有些这样的组合会产生有效论证，另外一些则不会。亚里士多德在说明哪些形式有效、哪些形式无效的过程中表现出高超的独创性。（他也开始建立一种“模态逻辑”系统，即一种由“必然地”、“可能地”等修饰的逻辑陈述，但不是很成功。）

至于为何亚里士多德使自己局限于此，人们作出了各种推测。比较可信的一种观点是，虽然他对这样的论证感兴趣，但是他最为关心的是为一种论证找到形式，这种论证类似他的一门完整的科学模式或知识体系。其中利害攸关的是各种事物间的关系，而且，尤其重要的是要具有普遍意义。涉及个体情况的论证在这一逻辑系统中是找不到位置的（尽管亚里士多德思考过关于指导行动的论证“实践”逻辑，但这一念头仅在他的头脑中一闪而过）。

亚里士多德暗示过一些观点，后来由他的学生德奥弗拉斯特斯加以发展。这些观点意在对一些论证予以系统化，在这些论证中要研究的是各陈述间的关系，而不是构成各陈述的词项间的关系。而真正的进步还要留给斯多葛学派，尤其是克吕西普。斯多葛逻辑关心的是肯定或否定某事的陈述或公理（ax - iomata）。复合陈述通过使用各种连接词，如“和”、“或者”以及“如果”等串起简单陈述而产生。斯多葛逻辑研究的是由前提和结论构成的论证，它们都为陈述。尽管也有区别，但大部分研究与现代的“命题逻辑”有重合之处。他们有五种基本的论证公式（字母P和Q代表陈述）：（1）如果P，那么Q，P；所以Q［熟称为“假言推理”（modus ponens）］；（2）如果P，那么Q，不是非Q；所以不是非P［“否定式”（modus tollens）］；（3）不是既P又Q，P；所以不是非Q；（4）或者P或者Q，P；所以不是非Q；（5）或者P或者Q，不是非P，所以Q。以此为基础，斯多葛逻辑以复杂而有力的方式得以发展。

和亚里士多德一样，斯多葛学派不仅仅对论证本身感兴趣。他们关心的是提出充当“论据”的论证，用他们的话说就是，“基于共识的前提，通过演绎推理揭示一个本来模糊的结论”。逻辑形式的研究是为了说明我们在知识方面的主张，在这种情况下，我们通过经验中达成共识的事物来认识“模糊的”或理论性的事物。

虽然伊壁鸠鲁及其追随者表面上将形式逻辑贬低得一文不值，认为只是在浪费时间，但他们也着力研究所谓的“符号”；基于这种符号，我

们从感知之事推论出超越感知之事，因此他们在某种程度上与其他流派一同参加了关于逻辑的讨论。

学习古典哲学的学生（除非他们是伊壁鸠鲁派）会学习亚里士多德和斯多葛逻辑学。虽然对于诸如哪一个更重要之类的问题人们各持己见，但这两种逻辑还是被视为互相补充。由于历史原因，斯多葛逻辑学和早期的斯多葛主义在古代末期便失传了，而亚里士多德逻辑学则不仅得以幸存，还渐渐被视为逻辑学方面的全部内容。中世纪亚里士多德逻辑学得到全面的阐述，康德认为它是完美的；直到20世纪初期，弗雷格和罗素重新发现了命题逻辑，才改变了亚里士多德逻辑学在哲学教学大纲中至高无上的地位。

自然与科学

哲学课程中的第三个部分“物理学”听起来似乎已经不再属于哲学范畴。部分是因为该术语的含义缩小了，而该词最初的含义是对自然（或称phusis）的研究。自然是指存在的万物，或全世界（包括作为其一部分的人类）。因此对自然的研究可以囊括众多截然不同的方面，“物理学”也涵盖了很多方面的研究，但对我们来说，这些研究已经分成了不同的主题并以不同的方式讲授。

其中一种研究意在解释我们周围令人迷惑不解的事物。如何解释太阳和月亮的运行规律？关乎农民生计的四季交替是如何产生的？为什么会发生飓风、地震和日食月食？在古代，这些问题被看作哲学家们所从事的自然研究的一部分。然而随着哲学的发展，尤其是亚里士多德之后，哲学家们逐渐对这些问题失去了兴趣，因为尽管与其相关的理论不胜枚举，人们却找不到明确的方式进行取舍，由此也没有令人信服的方法来证明某种答案是正确的。这些问题变成了人们宴会餐桌上的谈资而不再是时新的哲学问题。当然，且不论科学的弊端，科学的进步在现代社会已经为我们提供了这些问题的明确答案。它们不再是高深莫测的哲学问题，而古代关于这方面的讨论现在也常被纳入科学发展史。

尤其在亚里士多德之后，自然研究领域的缩小还与大量的独立于哲学的科学知识的发展有关。尽管以现代的标准衡量当时的医学还很落后，但医学已经发展成为一门专门学科，并产生了不同的流派。然而，还是数学科学取得了最大的进步，欧几里得的著作《几何原本》为其最高成就。阿基米德不仅是一个伟大的数学家，还发展了天文学并躬身应用了诸如工程学等分支学科。科学史家们有时会悲叹高深复杂的技术理念竟被用于琐碎的用途。亚历山大的赫伦描述了一台机器，它能够使塑像自动地向祭坛倒酒。但是关于古代经济状况的基本事实阻碍了诸如工业技术发展的任何趋势。至于今人将科学转化为技术的做法能否带来了明显的福祉还要另当别论。

物理学与形而上学

然而，自然研究或者古代意义上的“物理学”涵盖的不仅仅是各个变窄了的科学研究领域。从一开始，“自然”一词便指“所有的存在”，即任何有待研究的事物。因此其内容之广博足以与我们今天所说的形而上学相符。变化是我们这个世界必备的特点吗？究竟什么是变化？我们生存的世界上，什么才是真正的存在，即那些在一种关于世界实际存在方式的可靠观点中具有根本意义的事物？像动物和人类一样有生命的事物是这种基本的存在吗？它们似乎是变化的对象，即变化发生于其中的物体。但是如果真实的存在就是变化的对象，那么也许我们在探索什么是真实的存在时就不应该局限于有生命的事物，而应该把所有作为变化对象的事物都考虑在内。也许这是构成它们的物质。诸如此类的问题是许多所谓前苏格拉底学派哲学家及亚里士多德哲学研究中的核心问题，他们将自己的观点掺入其中，许多研究成果为我们所参考。这些问题不属于现代科学的范畴，而属于被统称为形而上学的更为抽象的哲学研究领域。亚里士多德的“物理学”和他的“形而上学”间的分界线则经常模糊不清。

当对世界进行整体认识时，自然会出现这些问题。鉴于现代形而上学的研究范围更窄，它们常被作为一个相对独立的领域进行研究。因此我们倾向于把柏拉图的“形式论”看作，比如说，与我们所说的“物理学”或自然研究无关的一种形而上学理论。然而在古代，它常被看作是柏拉图“物理学”或关于世界万物的理论的一个方面。在《蒂迈欧篇》中，柏拉图对此进行了最初的研究；这部对话集今天不是很受欢迎，但是它包含了柏拉图的宇宙观和他对宇宙及其结构的描述。

柏拉图的“形式说”

柏拉图没有明确的关于形式的理论。在一些对话集，尤其是《斐多篇》、《理想国》、《会饮篇》、《费德罗篇》和《蒂迈欧篇》的一些篇章中，或通过辩论、或通过另外一些富于表现力的暗喻，柏拉图以不同的方式讨论了我们常常称为“形式”的条目，但是他并未对此给出标准的术语。

不同于我们经验中的美丽事物，柏拉图提出了“美本身”的观点，这种美不受环境、时间和视角的左右。不同于我们经验中美丽的人和物，美本身永远是美丽的。这一观点因表示价值的术语如美、正义和善，以及数学术语如双倍和一半而得到深化。人们无从知晓柏拉图的辩论如何能超越反义术语的范畴。尽管《理想国》中的篇章引起广泛的歧义，柏拉图并不认为每个普通术语均拥有一种形式。形式不是之后所谓的共相。它仅与事物的客观本性同在，可经由智性去把握。形式总是离不开运用大脑去推理，而不是一味地依赖你的感官体验。论述形式的名篇强调了这种对比：一方面愚钝地假设人类经验所留下的印象便是存在之事物，另一方面批判地利用理性来把握现实，即把握形式，而这只有孜孜以求的人才能做到。

在对话集《巴门尼德》中，柏拉图表明自己已意识到，在他有关形式的论著中具有明显的不一致性。然而，他认为要做的不应是放弃形式，而是两个方面继续争辩直到采取一种防御姿态。他坚持了这种精神，从未成功地提出一种确定的形式论。后来的哲学家常常简化这些问题，但是亚里士多德和20世纪后期的哲学家对柏拉图支持和反对形式之存在的不同辩论均进行了研究。

对古代“物理学”或形而上学的学习，其内容很大程度上取决于你所追随的哲学传统。例如，伊壁鸠鲁派认为，物理学和形而上学的作用仅在于对其问题的错误回答导致我们心烦意乱，闷闷不乐；而对这些问题本身感兴趣是在滥用时间，还不如更直接地去学习如何生活得更好。斯多葛学派认为使形而上学关于世界的主要观点回归正轨很重要：冥冥之中自有天意，理性地认识到这一点就会明白世间万物如何极尽其善。但对于因细节自身的缘故而去纠正细节这一点，他们的兴趣比伊壁鸠鲁派强不到哪去。

亚里士多德论自然

在古代各种哲学流派中，亚里士多德这一派的传统对自然研究的定义最为宽泛，最为包容。众所周知，亚里士多德在哲学家当中对成因和解释最为关注。并且，虽然对掌握现代科学知识的人来说，亚里士多德对自然的描述已不再能让人接受，但其主旨中所表现出的对世界万物的回应仍值得我们高度尊敬。

亚里士多德认为，自然是由具有本性之物构成的世界。何谓具有本性？即事物的变化和被改变是有内在源头的。认识狮子只有通过观察狮子本身以及它们与周围环境和其他物种间的关系来实现。相对而言，要了解一件人工制品，例如盾，我们则必须参考盾本身以外之物，即人类制盾时进行的设计。有本性之物首先是有生命的，如动植物，包括人类。亚里士多德认为，自然从一开始便不只是所发生之事，即世界万物作为一个无差别的整体的存在（密尔及19世纪以来的其他哲学家亦持此观点）。自然早已是一个由自我组织、生存方式各具特色的事物组成的世界，了解自然即是了解这些事物属于何种生命。自然界是活跃的，是一个活跃并不断变化的事物组成的系统。亚里士多德关于自然的观点根本不同于现代早期出现的那些为人所不齿的观点，这些现代人认为自然是被动的，有待于科学家去驾驭。

亚里士多德更没有表达过另一种更为臭名昭著的观点：自然有待于人类去开发利用。他认为技能和专长是自然的延伸。他把农民种植庄稼、烧火做饭看作是人类消化过程的准备阶段，这个过程将不能吃的变成能吃的食物。他从没想过技术可能会侵占自然。（当然部分原因是他还不知道会有如此复杂的技术能够做到这一点。）他也从来没想到人类的行为会打破自然既有的平衡。人类捕鱼狩猎作为食物就像这些兽与鱼彼此猎食或食用其他植物一样，这些构成了自然界自我调控系统的一部分。可悲的是，亚里士多德的很多观点在今天听起来必然显得怪异，如今人们强行介入自然秩序引起了灾难性的后果，生态系统被破坏，很多物种遭到灭顶之灾。亚里士多德认为包括人类的所有物种已经存在并将继续存在下去。我们要做的就是去理解万物是如何和谐共存的。为此，在一篇著名的文章中他为研究“低级”动物而辩护，认为这同研究天体一样高尚，“因为只要是自然的便是奇妙的”。

亚里士多德认为，我们之所以要了解包括人类自身在内的自然，是

因为这种了解欲本身也是自然的。可是，这不成了循环论证了吗？是的，但这无伤大雅。在现代意义上说，亚里士多德理论是自然主义的，他认为人类认识自然的过程本身就是自然的一部分。这个过程并非神秘地独立于认识对象之外。哲学，包括自然研究，皆始于人类的好奇；我们为周围的事物所困惑和吸引，直到找到恰当的解释我们才会心满意足。因此寻求解释仅限于对自然的解释本身，亚里士多德认为如果我们理解自然是为了剥夺自然以求达到自己的目的，那么这种行为就既愚蠢又不着边际。因此，虽然自然研究的不同领域所适用的方法各不相同，但是我们对人类自身进行研究以求解疑释惑的道理与对其他生物或非生物进行的研究是相同的。

解释即是找出事物之为事物的成因。亚里士多德认为有四种基本途径来实现，即他的“四因说”，包括他所称的形式因、质料因、动力因和目的因，即事物存在的目的。

亚里士多德的“四因说”

针对在他看来之前哲学家的狭隘性，亚里士多德认为研究自然万物时应该借用四个“成因”。他所指的是我们用于解释自然界事物及其变化的各种方法，并认为并非只有唯一的解释模式，而有许多彼此相容的解释。虽然亚里士多德的理论是关于世界的存在方式，而不仅仅是我们对世界的解释方式，但这四个所谓的“成因”是指不同的方面，可以纳入亚里士多德所说的解释自然的四种基本模式。

首先是质料因或质料，即事物的物质构成，它极大地限定了事物的属性和功能。第二是形式。亚里士多德以人工制品为例，认为其形式便是其形状；而对有生命的物体而言，其形式则复杂得多：大体上，它是指该生物存活的方式，这种方式界定了该生物的实质。例如，橡树的形式便是对为何该树仅在一定的气候中生长、为何橡子能生长为一棵橡树作出的解释。第三是动力因，那种引起变化的因素。第四是目的因或目的，即该事物或过程的目的为何，用来说明该事物的功能。

现代因果论的目的和假说与亚里士多德的截然不同，仅把他的动力因作为一个成因（而且仅用于有限的条件下）。

不经设计的目的论

亚里士多德意识到想要从目的论上作出解释，即解释目的因或存在的目的会引起争议。他知道之前的思想家认为自然的存在毫无目的，人类及其生存的世界只是偶然事件的附带产物。例如，有人认为动物的牙齿是某些物质偶然组合在一起形成的，而这些物质有些适合动物的需要，有些则不适合。

与通常一样，亚里士多德并不认为这种说法完全错误；我们确实需要合适的身体结构。但这本身并不足以说明为什么我们总是（或几乎总是）发现动物相当适应它们的生活，而且身体各部分的结构恰好具有一定的功能。以牙齿为例，前部常是锋利的门齿，用来撕咬食物，后部是粗钝的臼齿，用于咀嚼。像这样完美的安排在动物身上随处可见。除非是哪儿出错了，否则没有哪个动物会挣扎于身体结构方面的某些错误安排（比如说臼齿长在了前面）。亚里士多德认为，偶然性在解释为何动物对周围环境和生活方式具有很强的适应力时显得很不充分。他由此得出结论，我们的解释应该考虑事物存在的目的。但他并不认为这种解释会适合万物，例如马和骆驼的存在就没有什么目的可言。亚里士多德所关心的是如何对动物身体的各部分作出解释。例如，心脏是用来将血液输送到身体其他部位，而血液则是为了给身体提供营养。

亚里士多德的观点在今天看来颇为有趣。因为，一方面我们认识到他的错误，另一方面又看出就当时而言他的观点比别人的更有道理。那时，人们对地质年代一无所知，又没有一种可信的机制来解释偶然性会引起这种（几乎）普遍的良好适应力，因此亚里士多德有充分的理由认为这种很强的适应力并非仅仅靠偶然性便能解释的。在达尔文的著作问世后，我们才明白为什么我们没有因为亚里士多德所强调的那类理由而被迫接受了亚里士多德的观点。

亚里士多德的目的论方法使他提出了最能引起共鸣的观点。他认为，树根对于植物而言就像是动物的头脑；但这并非是说植物是倒着生长的，因为上下之分取决于我们要讨论的对象。螃蟹是唯一横着爬行的动物，但在某种意义上说，它是在前行，因为只有这样他们位置独特的眼睛才能看见前进的方向。在这些以及很多其他情况下，亚里士多德摆脱了人类惯有的思维方式来思考诸如营养和运动等问题，他从其他物种本身的角度出发去观察它们如何良好地发挥功能。

亚里士多德的目的论并非指自然万物之目的是计划的结果——事实上，他认为那样不过是将人类自身的意愿强加于自然之上，是按我们的意象对自然荒诞而自负的扭曲。但是亚里士多德的目的论并不是古代世界唯一的目的论。

经设计的目的论

在对话集《蒂迈欧篇》中，柏拉图将宇宙描述成是由上帝创造的；上帝就像一个制作工艺品的匠人一样创造了这个世界，赋予良莠不齐的万物以形式与秩序。柏拉图认为上帝创造世界所用之材料本身就是有缺憾的，甚至是冥顽的，因为尽管上帝造物的计划至善至美，我们的世界却仍存在着败笔和邪恶。

柏拉图在作出这番描述时，究竟是认为上帝造物确实发生了还是仅仅借此分析事物的存在方式，对此古代的人们一直莫衷一是。但是可以肯定的是，在他的整体构想中世界的产生并非毫无目的，而是为了实现其创造者的设计意图。不仅如此，这种整体计划论不仅解释了宇宙学的基本规则，还说明了一些十分具体的细节问题，尤其是与人类相关的问题。例如，人之所以直立行走、人的头脑的形状之所以大致呈球状，就是因为人是有理性的，这不同于其他动物。正如我们可能意料到的，这类解释完全是异想天开。

但是《蒂迈欧篇》并不是严肃的宇宙学著作，而只是讲述了一个“似有其事的故事”，这正是柏拉图认为恰当的表述方式；全篇风格诗意浮华。所进行的叙述也显然“无所不包”，讲了根据几条十分笼统的原则所得出的结果。柏拉图无意解释我们从经验中观察到的现象，他本人对这种观察也毫无兴趣。

斯多葛学派继承了柏拉图关于上帝造物的观点，并将其进一步发展，但方向有所变化。斯多葛学派对于上帝的理解不同于柏拉图。他们认为，上帝并非世界的缔造者，人们应该从更加非人格化的角度来理解上帝。上帝只是世界万物理性的组织形式，因此人们不应以人的模式为基础来思考上帝（尽管斯多葛学派承认信奉诸神的大众宗教朦胧地反映了世界由理性和才智架构而成）。

因此，不同于柏拉图把上帝看成一个能工巧匠的观点，斯多葛学派更乐于寻找证据以证明世界是设计和理性规划的产物。他们否认世界是偶然事件和偶然力作用的结果，认为这有悖情理，他们声称其中的道理就像认为将字母表的各个字母随意分布就能创作出一首诗一样。（请注意这种观点不同于亚里士多德的观点：亚里士多德否认偶然事件可以带来惯常的良好适应力，而斯多葛学派否认偶然事件可以产生精致的设

计。）

斯多葛学派关于世界存在设计的一些观点要诉诸自然物纯粹的复杂性。例如，其中一个观点认为，如果把一个像钟表这样复杂的机械装置拿给对其不甚了解的人看，他们仍会认为这是某个理性存在者的造物。因此，在功能上表现得比人工制品更为复杂灵活的自然物必然是理性的产物。这种从宇宙万物中折射出来的理性显然要比人类的理性高深得多。（这一论点与达尔文之前基督教思想家中相当常见的“设计的论证”惊人地相似。）

其他的观点则诉诸世界组织结构的复杂性——世界被看成一个庞大的生态系统，其中各部分相互依存。斯多葛学派还诉诸动物对环境的适应以及动物之间的依存关系，但这种兴趣并非针对这种方式本身，而在于它们说明了世界是一个组织完善的整体。

因为把世界看成是设计好了的，斯多葛学派常常把它比作一座房子或一个城市；又因为房子或城市显然是为其居住者而设计的，所以以下这一点便显而易见：斯多葛学派认为世界被理性地设计出来是为了使有理性的存在，即神和人受益。因此，对人类而言，世界上包括动植物在内的其他一切都是为了人类的利益而设计的。这一观点导致斯多葛学派主张人类中心说的世界观，谷物、橄榄、葡萄都是人们用来果腹的，羊毛被人们用来蔽体，牛用来为人们拉犁耕地等等。这种世界观几乎必然会扼杀我们在亚里士多德身上看到的对自然奥秘的好奇心，并导致人类对其他自然万物的掠夺心态。与之形成强烈反差的是，斯多葛学派对人类的态度是人道的，并不考虑他们的社会角色。

无目的论？

在古代各流派中，伊壁鸠鲁是唯一一个否认能对自然作出任何目的论上的解释的人。他认为，无论是作为一个整体的世界还是其中的任何个体，自然界的存在毫无目的。

他十分肯定地断言，我们的世界，以及在无限的时间长河中存在过的很多个世界都是空荡的太空中原子偶然碰撞的产物。他认为，如果时间允许的话，这个解释是充分的。我们已经看到，鉴于古代文化中其他关于世界的看法的状态（如未对宇宙的实际存在时间作任何说明），伊壁鸠鲁的观点在当时必然不如对今天的人们更具说服力。古代思想中目的论形式繁多的原因之一便是各家之言都不能使其他流派信服。

伊壁鸠鲁同样反驳了对立的观点，他认为如果人们以毫无偏见的眼光去观察世界就会发现它不是设计或至少不是极完美设计的产物。例如，世界上大部分地区不适合人类居住，人类生存的努力常常受到威胁，自然因素的无常（干旱、飓风等）、恶劣的环境以及其他物种的侵犯都让人类的生存变得非常艰难。婴儿时期的无助和自然武器的缺乏使人类在与其他物种的生存竞争中并不占优势，诸如此类。

只有针对上天创造世界是为人类谋福利的观点，伊壁鸠鲁的反驳才是有力的。即便如此，对方同样作出了回应：人类遭遇的困难也许是因为对世界进行理性设计时所用的原材料太低劣。而伊壁鸠鲁从未真正意识到，倘若自然的产生没有任何目的，他便很难解释原子的偶然碰撞会导致各物种对环境惯常的良好适应力。

古代理论与现代世界

这些古老的争论被大大地简化了。早在古代，犹太人和基督徒就接受了柏拉图在《蒂迈欧篇》中阐述的哲学观点，认为他的解释恰好与《创世记》中上帝造物的故事一致。这不足为奇，因为犹太基督徒信仰的上帝便是造物主，这个造物主意在使这个世界良好运转。另外，人类在世界上受到特殊的眷顾。中世纪，设计论曾一度盛行：世界万物，包括人类（其实尤其是人类）都是由上帝设计并且创造出来完成自己在世界上的使命的。人类是这个计划的特殊受益者，所有其他创造物都是用来为人类服务的。

亚里士多德的观点在中世纪被再次发现以后也被纳入了设计论，因为亚里士多德的目的论符合神学的一种解释框架，即世界是由设计师上帝创造的。而亚里士多德本人更为微妙的观点则被忽略了。这一时期似乎只剩下两种观点，即世界是神圣设计的结果或世界仅是偶然事件的产物。后一种观点直到文艺复兴时期才再次得到重视，此时伊壁鸠鲁的观点再度盛行并激发一些哲学家抛弃了整个中世纪的世界观。

中世纪的世界观包括了亚里士多德的哲学思想，而且很大程度上是以这些思想为基础的。但在发展过程中，他的思想却被大改特改。亚里士多德的自然观，包括他关于自然万物的目的论，都成为一个庞大的神学体系的一部分。在这一过程中，随着他的观点被凝固为一种体系并日益被视为一个完整的、无所不包、无所不知的稳固的体系，他本人那种试探性的、合作的研究方法则被渐渐淡忘。中世纪诗人但丁将亚里士多德称为“智者的导师”——换言之，无所不知的大师，这与亚里士多德本人带着好奇与惊异的探索精神相去甚远。

文艺复兴时期的新学取代了亚里士多德主义体系，但由于这一思想体系在大学中已经根深蒂固，因而它的影响惊人地又持续了很长时间，并且变得自我封闭，保守地排斥任何新思想。曾被罗马天主教奉为至尊的亚里士多德的伦理和政治思想也遭遇了同样的命运。对亚里士多德思想的僵化理解同样导致了人们简单地摒弃他的思想，而不去细致地挖掘它们。早在亚里士多德被奉为伟大的权威的时代，一些颇有见地的思想家就经常抵制这种权威，而与此同时也摒弃了亚里士多德本人的观点。由于亚里士多德的著作十分令人费解，对其思想的敌对态度开始在各种书中传播开来，那些从来没有真正将亚里士多德作为一个哲学家来研究

的人也就轻易接受了这种态度。直至今天，仍可经常看到一些人对亚里士多德持有偏执的敌意，他们对于亚里士多德的了解仅限于断章取义的几句话，并简单地视其为应当摒弃的权威。

这只是后世传统脱离原本的语境，对古典哲学思想断章取义、嫁接挪用的一个典型例子。有时这种做法是令人鼓舞的，会引发新的卓有成效的思考，比如19世纪对柏拉图《理想国》的政治解读（见第二章）以及中世纪大部分时期对亚里士多德的理解。但是倘若这种解释性传统延续过久（尤其是没有与之抗衡的严肃观点）而变得僵化和教条化时，结果可能会显得自相矛盾，并导致对这些观点的敌视和不假思索地排斥。这会更加阻碍我们回归原作，并从我们自己的视角进行解读。

亚里士多德与权威

“对真理的探索一方面很难，另一方面也很容易。这一点从以下事实便可看出，即没有人能完全掌握真理，同时，也没有人与真理彻底失之交臂。事实是每个人对事物的真实属性均有一定程度的认识；虽然作为单个的个体，他们对真理的贡献甚微或几乎是零，但当所有的贡献集合起来便有了可观的积累。因此，由于真理像一个容易击中的目标，没有人会失手，从这个角度说探索真理是容易的；但我们要掌握整个的真理，而不是某个特定的部分，这便是难点所在……我们应该感恩，既要感谢那些我们可能同意其观点的人，又要感谢那些表达了较为肤浅观点的人，因为通过展示思想的力量，这些观点也是有所贡献的。”

亚里士多德，形而上学，第二卷，第一章

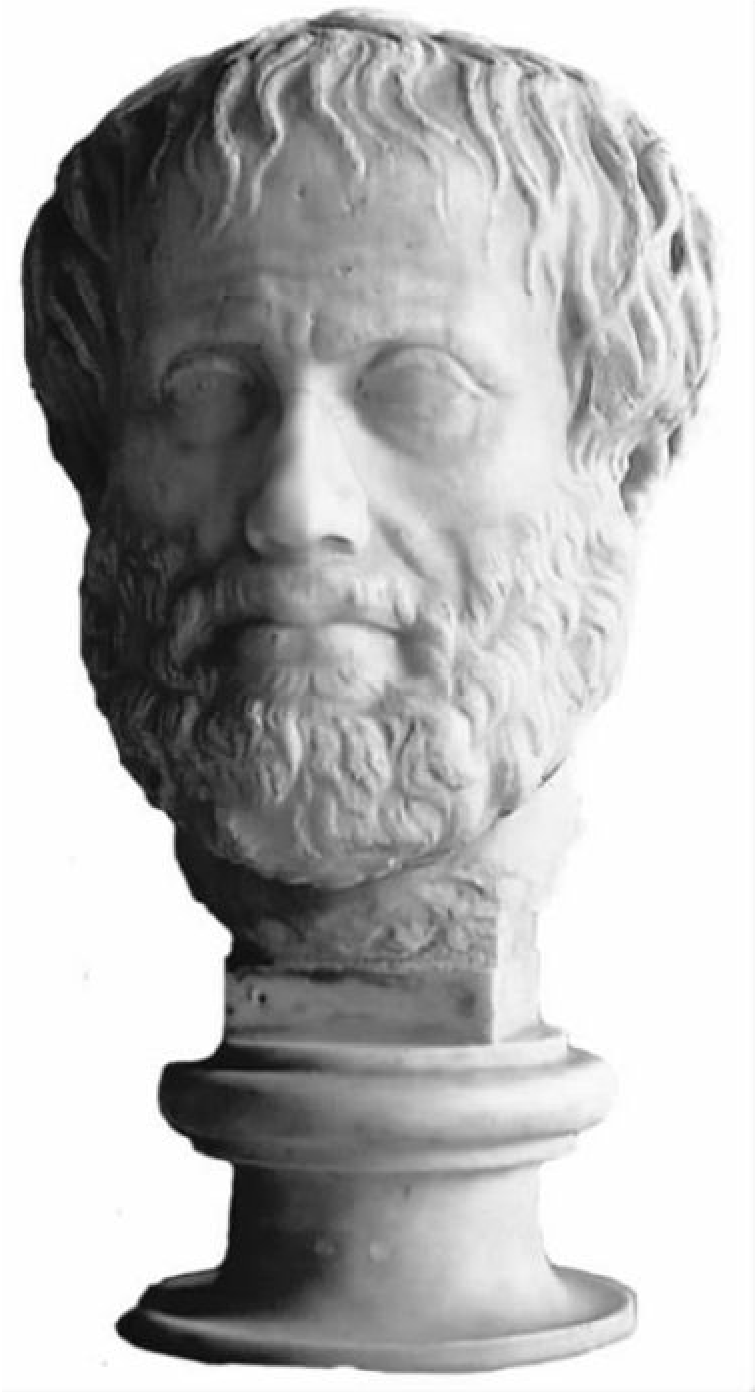


图6亚里士多德像：严肃认真

“当一个经院哲学家跟我讲亚里士多德曾经讲过时，我只会设想他的

用意是让我怀着世俗对那个名字所拥有的敬意和屈从来接受他的观点。对那些习惯了屈从于那个哲学家的权威而放弃自己判断的人这会产生立竿见影的效果，因为往往不可能先考虑到他的为人、作品和声望。习俗在亚里士多德这个名字和一些人心中的赞同与敬意之间搭建了非常紧密而又即时的联系。”

乔治·贝克莱主教

第六章

一切始于何时？它们究竟为何物？

一切始于何时？它们究竟为何物？

很多人都曾满怀期待地将目光转向希腊哲学的开端，结果他们却发现在此遇到的第一位哲学家，公元前6世纪的泰勒斯竟公然宣称“水是万物的本源”。任何一个教授古典哲学的人都不得不面对这一命题可能引起的迷惑。对于哲学传统来说，这是一个古怪的开端。然而6世纪发生的某些事为哲学赢得了菲洛索菲娅或爱智慧的名号，我们可以把这看作是与哲学相关的。那么，它到底是什么呢？

正如我们所见，古代哲学门派纷繁且喜好争论，因此这一问题确实难以回答。几乎没有什么能郑重其事地把从泰勒斯到古代末期的诸多哲学家联系在一起。确实存在一个传统，但这是一个混杂、纷争的传统。

由于希腊哲学在文化上的巨大声望，它时常招人嫉恨；那些自认为在文化上被边缘化的群体有时会宣称，希腊哲学根本不具备原创性，它只不过是未经许可从别处拿来的一种传统——通常从相关的群体处拿来。早期教父们认为异教哲学家从犹太经文中窃取观点，20世纪的非洲中心主义哲学家则认为他们盗取了埃及神秘宗教的思想。但是这些观点在历史上都无从考证。

关于希腊人独创力的不同看法

“令人敬佩的是他们在智力上的充满活力和独立精神，他们借此追求连贯的体制，却没有因为亦步亦趋地抱守思想而在得出惊人的结论时畏葸不前。很可能是因为与东方宇宙学和神学的接触释放了他们的想象力；这确实给了他们许多启发。但理性是他们的原创。我们认为哲学是一个希腊式的观念。”

马丁·韦斯特，1986

“难道柏拉图不是在用希腊文写作的摩西吗？”

阿帕梅亚的努梅涅斯（公元2世纪）

“既然希腊人不但从埃及人、迦勒底人和其他外国人那里抢劫了其他学科，而且即使是现在还在劫掠彼此的文学声誉，那么如此看来说希腊人会窃取犹太人的信仰，也就不足为怪了……

希腊人在智慧原创方面一无贡献（唯一值得称道的不过是文字上的灵巧流畅），他们所有的成就都是从外国窃取，因此有理由相信希腊人意识到了犹太人的话语的力量并且对此下手……不是我把他们看作窃贼，而是他们自己的言行的确如此。”

尤西比厄斯，凯撒里亚主教（约260——339）

希腊人自己倒并不认为哲学是他们的原创；他们认为它来自希腊之外的各种不同的资源，多数来自东方。那时的希腊人并不把原创看得如此重要，他们也确实认为自己在哲学研究上表现得卓尔不群。实际上，即使我们是在读出自如晦涩的泰勒斯之笔的作品片断，也可以读到一种有趣的、与众不同的思维方式。

理性的传统？

是什么使它（这种与众不同的思维方式）哲学化？通常这一过程最明显的特点是诉诸理性和辩论。即使是如此笼统的表述，这个命题也毫无疑问是正确的。哲学家以此著称：他们为自己的推论辩护，同时反驳对手；他们要求别人就其主张提供理由，同时又为自己的主张给出理由。虽然这可以把哲学与诗歌等门类区别开来，但是这并没有给出哲学活动的明确过程，或者使哲学区别于其他智力活动。理性和辩论有许多种，哪一种有价值呢？当我们审视前苏格拉底时代所产生的不同思想时，很难从中发现某种单一类型的推理，或对某种单一类型的辩论的需求。

前苏格拉底时代的第一批哲学家包括来自小亚西亚的米利都的泰勒斯、阿那克西曼德和阿那克西美尼，他们热衷于提出宇宙论，致力于对我们所居住的世界作出理性解释。亚里士多德曾敏锐地指出，他们关注其所称的物质性起源，即我们的世界是由什么组成的。对于这个问题，我们发现他们给出的答案来自水、气和“无形无质体”等方面。这种解释简约得惊人，它同时为大千世界里纷繁复杂的物理现象提出了解释。有鉴于此，这些对世界提出解释性猜想的哲学家，常常被看作科学的先驱。但是显而易见，这些纯粹推测性的理论不可能与科学探究得出的准确概念进行有效地比较。公允地说，前苏格拉底时代的哲学家们是过渡性的，他们身上有着一种类似后世的哲学和科学那种意图解释世界的智力冲动。



图7后世所作阿那克西曼德像，所持日晷被视为其本人的发明

其他前苏格拉底时代的哲学家对科学并不感兴趣。埃费苏斯的赫拉克利特以晦涩难懂的名言警句而著称，他以火为世界万物的本原，并把这个命题与个体的自知相联系。他对这两者的描述都诉诸理性（逻各斯），这里的理性既指个体的理性，也指个体理性应该努力遵从的宇宙大道；但对于这个命题，赫拉克利特并没有提出什么理由或论据来使我们信服。科洛封的色诺芬尼以理性和辩论来消解对诸神的天真信仰。在他的学说中，我们第一次清晰地看到在用某种被其辩称为更合理的东西来质疑和取代常规信仰的过程中，理性派上了用场。他以令人信服的方式说明神人同形同性论是有缺陷的：色诺芬尼认为每个人都以自己的形象创造神的形象（甚至动物也会这样做，如果它们能做到的话）。但是

他关于上帝的据称是更有理性说服力的观念是如此奇特——上帝似乎是一种球体——以致人们不得不面对这样一个问题：颠覆我们的信仰并使我们直面这一点的推理之权威何在？

一种新的思维方式？

“我一直意在证明：由于早期爱奥尼亚人的传授，一种新事物产生了——这种事物我们称之为科学……认为爱奥尼亚人的科学起源于任何一种神话观念都是大错特错的……严格意义上的科学最终把整个世界作为其研究对象，我们应该把这种对科学的准确界定归功于爱奥尼亚人。”

约翰·伯奈特，1892

“我曾力图证明哲学家是如何保有其先知特性的。为了达到对神圣感和事物真实本质的认识，他依赖对自己的理性的假定特性再外加一点宇宙意识……这种直觉化的理性取代了以往活跃在梦幻和启示视野中的非凡能力；超自然的变成了形而上学的……只有奇迹才能使6世纪的智者们清除他们头脑中所有的虚构偏见。”

弗朗西斯·康福德，1952

对于埃莱阿的巴门尼德和芝诺来说，这个问题是相当尖锐的，他们曾写下了那个时代尽人皆知的论题。巴门尼德的抽象论证得出了一个没有人能接受的结论：能够被思考和述说的对象实际上只有一个，关于使这个对象实现复数化或对其加以限定、割裂的说法都难免显得荒谬。因此我们关于客体那种形态各异、变动不居的多重性的经验完全是误导性的。芝诺推演了许多辩论，把我们对日常经验的多重性和变动性的假定归于荒谬。这样的结论让人难以接受，但问题是这些主张又难以反驳。这使人们对理性辩论产生了一丝不安：当它的结论与我们的信念相矛盾时，我们应该如何面对？

对此的回应各不相同。有些思想者继续致力于提出对世界作出解释的宏大理论，虽然他们的理论破坏了常识性信念。克拉佐美尼的阿那克萨哥拉告诉我们，当希腊人说某事物产生或消失时，“希腊人错了”；从阿那克萨哥拉的理论视角看，新产生的事物本来就已存在。与之相似，阿克拉伽的恩培多克勒、原子论者留基伯及阿伯德拉的德谟克利特都提出学说来修正我们对于现实的常识性信念，并且这些学说还会随着他们自己的假定的变化而变化。他们中没有人怀疑其推理是否可以做到这一点，也没有人充分解决如何从常识性信念的角度来看待其学说的问题——在此，德谟克利特确实发现了一个问题：我们从自己的经验走向理性表述，但这反过来又贬低了经验。

但是，另外还有一些思想家，包括某些智者，都坚持这样的观点，即哲学思辨借助人们无法驳倒的论证却得出某些令人无法接受的结论，这其中的方法有些可疑。论辩中的机敏成了令人恐惧和嫉恨的东西，它仅仅被看作是一项技巧。从这个角度看，哲学思辨和政坛、法庭上巧舌如簧的演说者的非道德精明就没有什么区别了。

这种情况显然是很混乱的，它也在某种程度上说明了为什么这些哲学家被称为“前苏格拉底”，暗示苏格拉底是一个关键点。不管这些哲学家个人取得了怎样的成就，他们并不明确地归属于一个统一传统，在此传统中推理扮演着一个清晰的哲学角色。这一点始于苏格拉底。

理性和理解力

乍看上去，正如我们在第四章所见，苏格拉底似乎不可能是这个哲学传统的代表人物。他总是个门外汉，拒绝附和那个时代的哲学家们的所作所为。而且对于提出关于世界的理论、展示演讲术、赢得辩论等等，他一概嗤之以鼻，认为这些都是夸夸其谈，浪费时间。那么，是什么使他成为了里程碑式的哲学人物？

正如我们所看到的，苏格拉底针对他人的观点，通过他们无力回应自己的论辩来表明他们对所谈论的事物缺乏理解。要对事物有所理解，看来你必须能够对其“提供解释”，这意味着给出理由，并最终对探讨中的论题作出理性描述。但这并不容易做到，除非你扪心自问搞明白自己信念的根据是什么。因此当你要求他人为其本人的言论提供依据的时候，如果他们答不上来，或者提供的依据混乱不清、前后矛盾时，你可以说他们缺乏理解。但特别地如果你擅长这种提问（正如苏格拉底显然精于此道），你将会意识到这种追问也适用于你自身；你可能提出观点，但是这并不能说明你理解它们，因此也没有权利独断强制地推广它们，除非你能提供足够的依据来回应别人的追问。

苏格拉底以降，理性辩论成为哲学的生命线，因为只有在辩论的交锋中我们才能达成对我们所持并试图向他人展示的主张的理解。（正如我们所看到的，理解是一种知识，而我们只能认识真理；因此哲学的主要特征也可以被看作是对真理的追求。）由此，我们才能在所有哲学流派中发现对推理和辩论的重视。现在我们看到一种关于哲学的理性和辩论的清晰意识渐渐浮现，它不在于单纯地把别人驳倒，而是与追求真理和理解联系在一起。

从外部来看，那时候和现在一样，所有的辩论看起来似乎都是咄咄逼人、毫无魅力的，对于没有哲学天资的人来说这似乎毫无意义。（有这样一则故事：一个罗马官吏把雅典所有的哲学家召集在一起，为他们的观念冲突提出调停，以便最终解决他们之间所有的分歧。）但是从此，理性思辨在哲学上的重要性则体现在它对理解的促成上。那些拒绝辩论的人，如毕达哥拉斯信徒铭记导师所言、唯导师是从，在哲学上总是被视为边缘人。伊壁鸠鲁相对不重视辩论的态度也招致了其他哲学流派的批评。

作为学科的哲学

人们认为柏拉图首创了哲学学科。在此过程中他首先从苏格拉底身上继承了如下两点：重视辩论对理解的关键作用，以及在多种问题上的积极看法。柏拉图还加入了另外重要的三点：一是系统，即多种观点可以形成一个整体；二是把哲学看作是自觉地有别于其他思维方式的学科；三是把哲学作为一个研究学科加以制度化。

在古代世界中柏拉图被看作是一位关键性的人物，他是第一位有心使自己的观点系统化的哲学家，他把极其多样的问题以一种相互论证的方式联系在一起，并且在这些问题上都有自己的见解。不知在此把柏拉图看作是先行者是否公道，原子论者德谟克利特也在一系列的问题上进行过思考，但柏拉图确实是第一位我们能读到其著作的哲学家。后世的作家认为柏拉图是历史上第一位把哲学看作是涵盖三个领域——逻辑学、伦理学和物理学——的思想体系的人。这是个时代错误，但柏拉图确实在后世思想家涉足的大部分领域中都占有一席之地。

柏拉图并没有明示，他那积极而系统的思想是如何与辩论确立理解的观念相联系的。但是他却明示后人，重要的不仅仅是观点正确，还要以正确的方式持有观点——在理性辩论的基础上理解。柏拉图是通过撰写对话集表达上述观点的，在对话集中柏拉图从来没有显身发言，这使他与他所持有的观点保持一定的距离。因为读者应该自己来思考这些观点，并检验自己对这些观点的理解。即使柏拉图对某个观点很明显地非常确定，他也不会把它强加于人。如果有读者因为柏拉图的权威而接受了某个观点，那么他就错过了其中的精华部分。这个观点必须被检验、被争辩，这样它才能被理解。

应该以一分为二的态度来看待柏拉图的遗产。他的学园在其设立的大部分时间内以柏拉图式的方法进行哲理推究，以攻击式辩论法反驳同时代人的观点，但其自身却没有立场。直到学园关闭之后，即公元前1世纪，哲学家们才开始把柏拉图自己的思想作为一个系统进行研究和提升。对柏拉图的阐释总免不了顾此失彼之虞——他或者被认为是把论证抛给别人了事，或者被认为是热衷于提出某些观念。

现代而非古代的阐释者强调柏拉图有意把哲学确立为一种独特的思维方式。在《理想国》的结尾，当柏拉图借苏格拉底之口告诉我们，诗

（或者更笼统地说是文学）和哲学长久以来就争论不休时，他似乎是在为自己的观点追根溯源。但柏拉图最引人注目的行为之一，就是以其杰出的文学天赋说明哲学是“辩证的”，一种不依赖于修辞或文学技巧的纯粹辩论。正因如此，他始终坚持，哲学这项活动不同于其他人（如演讲家、诗人和智者）的所为。

不管这在柏拉图的作品内造成了怎样的张力，后人却在一点上得到了他的真传。后世的哲学发展了一种专业的文体风格：直截了当、明晰透彻，纯粹依靠理性辩论的力量。无须诧异的是，对于普通读者来说这索然无味，并且在为公众所创作的简易的文学化作品和以坚定不移的专业化、技术性笔调写就的“真正的”哲学著作之间，我们发现一道鸿沟渐渐形成。

这道鸿沟后来又因哲学的制度化而被进一步加深。虽然每一个时代的哲学家都根据自己所处时代的大学或学院模式对柏拉图的学园进行阐释，但我们对其组织机构所知甚少。但它是一种新事物，一所容纳像亚里士多德这样的年轻人来投身哲学的学校。他们可能学到了柏拉图的观点；他们也学会了如何辩论。亚里士多德在其人生的后期创立了自己的哲学学校，这被一些人看作是自负之举，但它确立了一种模式：独创性强的哲学家可以创立自己的学校，招收门徒和学生，这些门徒和学生会学习、深化和传播他的观点。由此，柏拉图和亚里士多德的哲学在各自学校中都拥有了一段历史；它们变成了其他哲学家研究的对象。

有了哲学学校——斯多葛学派和伊壁鸠鲁学派都以类似的原则创立——我们就会发现古代哲学家和现代哲学家的活动惊人地相似。虽然富裕的柏拉图拒绝收取学费，但是费用还是很快成为这个制度中的必要一项。入读哲学学校成为年轻男性（有时也包括年轻女子）教育的一部分。（或者，他们也可能拥有一位训练有素的哲学家作为家庭教师。）他们接受教育，以便能够理解和赏析某些重要的哲学观念，这些观念中的许多内容已经成为文化传统的一部分。在学校里，他们也在辩论技巧方面受到训练，以便在他们离校时能够掌握某些在诸如政治和法律等领域中更具实际价值的应用技能。那些最有哲学天赋并且献身于哲学研究的人会留在学校里，永远成为学校哲学团体的一部分。这听起来和当今大学中的哲学教学有些相似。（或者更像学位和分数还没有变得和文凭同样重要之前，那些不那么僵化的大学体制。）哲学是某种大学教育的一部分，这种观念一直持续到古代的晚期，历经政治和文化的巨大变

迁。

这种相似还存在于哲学研究的许多具体方式中。我们发现哲学家是针对其他哲学家的论文和散文，来相应撰写自己的论文、散文以及辩论性著作的。我们还发现了对哲学先人，尤其是对柏拉图和亚里士多德的作品的评注。我们发现在同一流派中存在争执，例如关于两个同代人谁准确地理解了伊壁鸠鲁。我们还发现了针对当时其他学派的大量辩论。从风格和目标来看，这些作品和现代的哲学期刊文章以及书籍非常相似。实际上，与柏拉图的对话相比，现代的哲学学生更容易与作为哲学专业化产物的此类著作产生关联。而柏拉图的对话在形式上和任何现代哲学写作都有所差异。

由此，柏拉图之后的哲学是哲学流派史（其中有两个例外，后面我们会谈到）。这里还有一种有趣的不光彩一面——一直持续到古代晚期的对伪哲学家的抱怨，这些伪哲学家以哲学来谋取个人利益，包括在钱财方面和名誉方面。他们是一群小丑式的人物，在课堂上品行高洁，在课堂外唯利是图。这也说明古代哲学不仅是一种智力挑战，也可以为改善生活和寻找生命的意义提供切实的帮助。人们不仅希望哲学家能传播智力技能，也期待他们能在寻找美好生活的过程中躬身垂范。对于后者，如今我们更多的是在宗教或智能性更低的事务中寻求。古代的哲学家并不是提供了众多学科中的一种学科，而是提供了一种唯一可以走进他们的受众心中的学科。

形形色色的哲学流派

虽然亚里士多德是柏拉图的学生，但从某些方面来说，他在学园之后形成的各种学派都是最不具有代表性的。这是因为亚里士多德本人兴趣极其广泛。他广泛研究、深化或创立了各类学科，从文学理论到逻辑学，从经济学到生物学。他身后所留下的论著数量庞大，其中一些是理论方面的论文，另一些则更像是研究记录。从这个角度看，亚里士多德学派和后来那些研究方向狭隘的哲学流派不同。



图8哲学家们在一起交流、辩论

像此前的许多学派一样，斯多葛学派起于公共场所；而伊壁鸠鲁却与众不同地把他的学校置于私人居所——花园内。伊壁鸠鲁要求他的观点被不加质疑地接受并铭记，这一点也与众不同。但不久之后，伊壁鸠鲁学派及其在别处的支脉也展开了和斯多葛以及其他学派极为相似的活动——争辩与反争辩、评述经典作品、普遍延续其创立者的哲学活动。每一代学生都需要自己来重新学习和理解哲学观点，因此即使是致力于传授其创立者学说的哲学流派，也会在阐释的交锋中得以发展。此外，随着政治和社会环境的变化，出现了需要解决的新问题、需要迎接的新挑战。例如罗马征服了地中海地区后，希腊知识分子开始教化未开化的罗马人。

从公元前1世纪开始，我们发现不同学派之间持续不断的争论导致了某些混合派或“折中派”（将不同学派的观点结合在一起形成一种新的立场）的产生。安条克是当时非常有影响的一个人，他认为柏拉图、亚里士多德和斯多葛学派在许多问题上的核心观点是可以兼容的，他们之间的差异被夸大了。在哲学史上，这些流派在旨趣方面的地位往往低于那些原创思想家所创立的学派。但我们仍然能够认同其立场。一旦哲学形成了讲学的传统，不顾一切地去标新立异看起来就显得比较愚蠢，而基于已有的观点进行辩论或构建则更为合理。今天大多数哲学家都是这样做的，因此我们应该收起对此不屑一顾的态度。

在罗马共和国的晚期和罗马帝国的早期，有理由说古典哲学达到了一个全盛期。虽然这时不再有伟大的原创思想家，但各种哲学流派相互交流，兴旺繁荣。这些哲学流派把它们的观点散播到整个罗马帝国，一个严肃求学的学生有大量机会去学习和思考这些观点。（在这个时候，雅典已经失去了它从柏拉图到公元前1世纪之间一直拥有的哲学中心的地位，像亚历山大和罗马这样的城市也取得了文化上的重要位置。）在整个帝国范围内，受过教育的人都熟悉哲学、都能够谈论哲学。一种如此丰富多元的文化传统能够有如此大的影响和重要性实属罕见。古代的末期之前唯一一个重要的新流派是公元3世纪出现的对一个旧学派的重要阐释——普罗提诺以新颖和独特的方式对柏拉图观念重新思考并加以整合，这个学派我们称之为新柏拉图主义，它在以后的几个世纪中繁荣活跃。

我们前面提到的两个哲学运动出现在这种流派杂糅的局面中，它们与其说具有流派性不如说具有反流派性。

其一是皮浪的怀疑主义，正如我们在第四章所见的，这一运动与柏拉图学园的怀疑主义大相径庭。就像我们在作为主要资料来源的塞克斯都·恩披里柯的记载中看到的那样，皮浪怀疑主义在方法上是完全可行的，可以被系统化。但是就其自身来说，它想要在任何事情上确立权威都会自我拆台，甚至在皮浪怀疑主义的本质这一点上也是如此，因为这会使他认识到自己对某些信念的足够坚持，从而威胁到怀疑的定力。因此皮浪主义绝不会主张前后一致地成为一个体制化的流派。这也是为什么我们对它的传播和影响所知甚少的一个原因。

第二个“反流派”运动来自犬儒派，它起源于公元前4世纪西诺普的狄奥根尼。狄奥根尼率先垂范成为别人效仿的榜样，但他没有建立任何正式的机制。犬儒派得名于犬（在古代这是不知廉耻的象征），他们热衷于街头布道，在生活方式上公然违背社会规范，目的在于通过拒绝社会习俗来“回归自然”。尽管某些犬儒主义者的讲学方式确实不拘形式，但在哲学上它仍然只是一种吸引教化边缘群体的生活方式。犬儒主义拒绝理性辩论，认为生命中没有什么费解之处，关于人生问题的答案也很简单，因此犬儒主义永远不可能成为一种哲学流派。

最终的转折

很难确定作为一种鲜活传统的古典哲学终止于何时，尤其是在人们无法准确确定古代——古希腊和古罗马文化——末期为何时的情况下。当罗马帝国分裂时，东部的拜占庭帝国保持了政治和文化上的统一，并且尽管是以部分和有限的形式存在，哲学在此仍然是一种学术研究。这种统一性在西部则荡然无存，哲学文本被（部分地）保存在修道院中，但这些保存者不再是这些文本所包含的传统的一部分。甚至连写就这些作品的希腊文方面的知识也失传了。当哲学重新发展起来，这种以亚里士多德为主、柏拉图也占一席之地的传统又成为哲学的一部分，只是被纳入了一个有所差别的神学框架中。直到文艺复兴时期，人们才有可能独立地研究古代作品的文本，而对亚里士多德的研究，仍然需要同他的中世纪改造所导致的后续作用进行斗争。



图9一名基督徒的墓碑上镌刻的图案：一位哲学家坐在一个祈祷的人身边

公元529年，基督教徒皇帝查士丁尼关闭了在雅典传授异教哲学的学校，这一年被看作是作为一种鲜活传统的古代哲学的终结点，对于这一点需要予以说明。像许多重大的历史时刻一样，这也经不起历史研究的追问。雅典早就失去其哲学中心的地位，人们不清楚除了柏拉图主义是否还有别的学派在此活跃。实际上查士丁尼也并不是关闭了哲学学校，他似乎至多不过是禁止异教哲学家讲学，这个法令似乎也并未生出实效。早在529年之前异教哲学就陷入了危机，此后只是在某种程度上苟延残喘罢了。

然而，认为是基督徒皇帝的不宽容终结了这一传统的想法也不无道理。古代世界的犹太人和基督徒总是面临这样的一种选择：或者为了忠于信仰和经文而完全排斥哲学，或者尝试至少部分地把哲学融入自己的传统中。他们这样做是通过宣称哲学是犹太教和基督教的某些深层真理的变形的发展阶段来实现的。然而，他们的方法对哲学传统不仅是选择性的，而且也彻底缩减了理性和辩论的空间，而这种理性和辩论对古代哲学家们的研究活动是如此关键。古代的犹太教和基督教作家大体上只是延续到我们手中的（部分）哲学传统的传递者，而不是参与者。基督教是被强加的唯一的世界观，在这种情况下，哲学几乎不能继续履行其对信仰进行质疑和理性思辨的使命。

古典哲学和当代哲学

自古典哲学被重新发现以来，它在西欧哲学发展史上的某些时段颇有影响，大部分时期都受到了尊崇，这些西欧国家本身即是古希腊罗马文化的继承人，并且古典哲学对那些受西欧文化影响的国家的哲学发展也产生了深远的影响，这些国家如北美和澳大利亚等。这个极为差参多态的古代传统中的不同部分在不同的历史时期成为强势话语。斯多葛学派在18世纪影响巨大，19世纪则降格为专门的研究，这与柏拉图的际遇恰好相反。有时，人们过于注重所谓伟大思想家的观点，将其当作“经典”而进行展示，却忽略了它们富有争议的背景。足够宽松的传统导致了不同的关注方向——至少在过去的三个世纪中，所有人都意识到了理性辩论对哲学理解的重要性。

但是强调理性和辩论导致了一个不幸的后果。在古代的晚期和20世纪，它有时会导致对其他哲学传统认识的简单化倾向，尤其是对与之截然不同的“东方”传统（作为“他者”）的简单化认识。东方传统不那么重视思辨，却更注重神秘主义和以非理性的方式探索智慧，这有时会使人们觉得：相对于崇尚理性的“西方”传统，东方传统是比较原始的。但是，作为回应，它还引起了另一种观点：东方传统比“西方”传统更深刻，因为这种“西方”传统以那种看起来肤浅的喋喋不休为荣。特别是在20世纪晚期，兴起了对理性及其在“西方”传统中地位的铺天盖地的抨击，而古典哲学通常是攻击（常常是偏颇的攻击）的目标。

这两种倾向都是令人遗憾的，它们带来的只是于事无补而且在很大程度上也有失真实的粗糙对比。在与印度哲学的比较中尤其如此。古代印度哲学传统广博而丰富，除了拥有倾向于神秘主义的学派和各类的唯心论以外，还包括唯物主义、怀疑主义和经验主义。印度哲学传统无论在广度还是深度上都堪与古希腊罗马哲学相媲美。然而西方人和很多印度人（他们往往都不是专家）都只强调其中与西方哲学形成对照的流派。学生们也往往认为包括印度哲学在内的“东方”哲学都是相似的，与“西方”传统迥然不同。我们尚须达成一种完全后殖民式的观点，超越“西方理性主义”和“东方神秘主义”的不实对比，从而认识到部分印度传统和西方人更熟悉的古希腊罗马传统的密切的相通之处。（例如有人认为，皮浪的怀疑主义和北印度佛教中观派具有相似性，后者的创始人龙树有可能与塞克斯都·恩披里柯是同时代人。据说，皮浪早年曾随亚历

山大的军队到过北印度，另外，希腊在北印度一直有着持续的影响，由此看来双方甚至有可能在历史上曾互相影响。）

萨莫萨达的鲁西安是公元2世纪的讽刺作家，他是古典哲学传统中人，但他曾以外部人的视角看待古典哲学，我将以他的观点来结束此文。在他的作品《逃跑者》中，菲洛索菲娅提醒她的父亲主神宙斯，她被送到人间的首要目的是为了使至今还生活在无知和粗暴之中的人类能过上好一些的生活。她接着说，首先她去印度找了婆罗门，然后去了埃塞俄比亚、埃及和巴比伦，之后又去了广袤的北方地带色雷斯。最后她去了希腊，考虑到希腊人在智力上的声誉，她本以为和希腊人打交道会比较容易。但是实际情况却比她想象得要糟。在一个良好的开端之后，智者们就把哲学和——啊，诡辩混淆起来。之后雅典人又处死了苏格拉底！菲洛索菲娅喋喋不休地抱怨着之后在希腊陆续经历的不尽人意之处。她说，虽然大多数人不太了解她，但人们对她还是怀着尊重；这里有热爱真理并且献身于真理的天才哲学家，这使她不虚此行。但也有一些只盯着金钱和地位的伪哲学家给她带来耻辱，让她发狂。她需要神的帮助来改善这种状况。

不管怎么说，在古希腊罗马世界中，哲学成为了一门有着独立的实践、著作和规定的学科。相对于当代人来说，哲学在当时对于它的实践者和受众更为紧要。鉴于良善生活的重要性以及哲学在促成这种生活方面的重要作用，它被看作是常规良好教育的一种自然延伸。而我们感受更多的是在两种观点之间的张力：一种观点认为哲学使我们得以认识自身和世界；另一种观点则认为哲学重在缜密，对智力有着相当的要求。在古代世界中哲学所扮演的重要角色已经被各种其他关切和追求所替代。但哲学仍然是至关重要的，在许多方面，我们还是可以把我们的关注与古人的相联系，并且发现我们对他们的研究很自然地会导向直接的哲学活动。菲洛索菲娅的问题仍然是我们的问题；在没有神助的情况下，我们不得不自己去追求真理，去伪存真。

年表

前600　前550　前500　前450　前400　前350　前300　前250　前200

泰勒斯
色诺芬尼
阿那克西曼德
阿那克西米尼
毕达哥拉斯

巴门尼德
埃莱阿的芝诺
赫拉克利特
恩培多克勒
阿那克萨哥拉
苏格拉底
亚里斯提卜
德谟克利特
安提斯泰尼
柏拉图

西诺普的狄奥根尼
（犬儒学派）
亚里士多德
特拉西马库斯
皮浪
伊壁鸠鲁
西提姆的芝诺

克吕西普
阿基米德

阿塞西劳斯
卡尔内亚德

前150　前100　前50　公元1　公元50　公元100　公元150　公元200　公元250

安条克
西塞罗

塞涅卡

爱比克泰德

塞克斯都·恩披里柯

普罗提诺

公元300　公元350　公元400　公元450　公元500　公元550

奥古斯丁

索引

（条目后的数字为原文页码）

A

Academy 学园 5，77，109

style of argument 辩论方式 58，73-4，106-7

ad hominem argument 攻击式辩论 64，73，106

Anaxagoras of Clazomenae 克拉佐美尼的阿那克萨哥拉v，103，119

Anaximander 阿那克西曼德v，100，101，119

Anaximenes 阿那克西米尼v，100，119

ancient Greece see Greek city-states 古希腊参见希腊城邦

animals 动物9-10，82，85-9，91-2

anthropocentrism 人类中心说 89，92

Antiochus 安提阿古 110，119

anti-schools 反流派 111-12

Antisthenes 安提斯泰尼v，58，119

Appearances 外表、外观 39，71，75-6，80

Arcesilaus 阿塞西劳斯 119

Archimedes 阿基米德 82，119

arête德性 48

Arete 阿雷特 45

argument（reasoned）辩论（推理的）38，78，83-4，108

as a means to knowledge 作为获得知识的手段 28-9，63-4，74，80，104-7

in ancient tradition 在古代传统中i，11-12，18，20，100

Aristippus 亚里斯提卜v，37，44，58，119

ethics 伦理学 44，47

Aristippus the Younger 小亚里斯提卜 45

Aristotelian syllogisms 亚里士多德的三段论 79

Aristotle 亚里士多德v，23，27，95，119

and M iddle Ages 和中世纪 93-4，97

ethics 伦理学 42-3，50-3，54，125

influence of 的影响 16-17，20，77，106-7

logic and epistemology 逻辑和认识论 66-8，78-80，125

metaphysics 形而上学 81-2，83，86，100

astronomy 天文学 81

Athens 雅典 20，27，58，59，111-13

Atlantis 亚特兰蒂斯 26

Atomism 原子论v，45，103

Atticus 亚提库斯 53

Augustine 奥古斯丁vi，119

Authority 权威v，45，94，95

axiomata 公理 80

B

beautiful the 美 84

Berkeley George（Bishop）乔治·贝克莱（主教）95

bogus philosopher 伪哲学家 109，116

Buddhism 佛教 70，115

Burnet John 约翰·伯奈特 102，126

Byzantine Empire 拜占庭帝国 20，112

C

Canon 经典 19，36，114

Carneades 卡尔内亚德 119

causes（Aristotelian）成因说（亚里士多德的）82，86，87，88

certainty 必然性 65

Chaerephon 凯勒丰 57

change 变化 82，85，102-3

character 特点 48-9

charioteer 驾驭者 10

children 儿童 27，28

choice 选择 4-5，42，54

Choice of Heracle 赫拉克勒斯的选择 37，39-40，43，47-8，54

Christianity 基督教vi，20，98，114

ancient philosophy in 中的古典哲学 27，91，93-4

Chrysippus of Soli 索里的克吕西普 3，4，119

Cicero 西塞罗 119，125

Colotes 科洛泰斯 61

common good 公共利益、共同利益 26，27，29

common sense 常识 59，68，75，101-4

ethics 伦理学 43，50

psychology 心理学 2，5，9-10

complexity 复杂性 91

conservativism 保守 54

context（historical）背景、语境（历史的）35，94，95，114

of readers 读者的 19，21-3，33-4

contingency see random events 偶然性 参见偶然事件

Cooper Anthony Ashley 安东尼·阿什利·库珀 39

Cornford Francis 弗朗西斯·康福德 102，126

Cosmology 宇宙观、宇宙论 83，84，87，90-3，99-100

craft see expertise 技艺 参见专长

creator 创造者 99，100

culture 文化 30，54，57，66

ancient 古代的 2，92，107-9，116

curriculum 课程 77-8，81

Cynicism 犬儒哲学v，vi，58，112

Cyrenaics 昔兰尼学派 44-6

D

Dante 但丁 94

Darwin Charles 查尔斯·达尔文 89，91

deductions（Aristotelian）演绎法（亚里士多德的）78-9

Delacroix Eugene 欧仁·德拉克罗瓦 12，13

deliberate action 精心策划的行动 1，8，10，15

de M atteis Paolo 保罗·德·马泰斯 39

democracy 民主 27，29，30

Democritus of Abdera 阿伯德拉的德谟克利特v，45，103，106，119

design see teleological explanation 设计 参见目的论上的解释

desire 欲望 6，8-9，44

dialectic 辩证法 107

dialogue form 对话体例、对话形式 5，23，106，108

Diogenes of Sinope 西诺普的狄奥根尼 112，119

Disagreement 分歧 12，16-18，43，74，105

and relativism 和相对主义 34，74

discussion see argument 讨论参见辩论

dogmatism 教条主义、独断论 70，72

E

Eastern philosophy 东方哲学 70，115-16

eclectic schools 折中派 110-11

economic activity 经济活动 26，30，82

education 教育 26，30，107-8，116

Egypt 埃及 21，98，111

elitism 精英统治论 27，29，31，54

emotions 情感v，1-9，10-11，16，49

Empedocles of Acragas 阿克拉伽的恩培多克勒v，103，119

Empiricism 经验主义 75，76，116

England 英国 28，29-30

Epictetus 爱比克泰德 3，53，119，123

on inner conflict 关于内心冲突 10-11，46

Epicureans 伊壁鸠鲁派 20，75，83，107，126

Epicurus of Athens 雅典的伊壁鸠鲁iv，21，23，45-6，119

epistemology and physics 认识论和物理学 74-6，80，92-3

in philosophical schools 在哲学学校 105-6，107-9

view of happiness 幸福观 46-7，49-50，125

epistemology 认识论 56，63，78，125

ancient approach distinctive 古代方法的独特性 57-9，73-4，76

ethics 伦理学 41-2，48-9，51，54-5

hedonistic 享乐主义的 44，46

in Republic 《理想国》中的 30，33

Euclid 欧几里得 65，66，82

eudaimonism 幸福论 43，47，54，125

Euripides see M edea 欧里庇得斯参见美狄亚

Eusebius 尤西比厄斯 99，126

excellence 卓越 48

experience 经验 80，83，102-3

as a source of knowledge 作为获得知识的一个途径 65-6，75-6，90

pleasure as an 快乐 42-4

expertise 专长 52，57，59-61

as a model for knowledge 作为知识模式的 64-6，68，74

explanation 解释 2，11-12，15-16，100-4

and knowledge 和知识 60，63

in Aristotle 亚里士多德的 67-8，86-9

external goods 外在物品 50-1，52-3

F

family life 家庭生活 26

fascism 法西斯主义 31，32，34

final causes 目的因 86，87

first principles 第一性原理 64-5

Forms the 形式 25，66，83，84，125

Frege Gottlob 哥特洛布·弗雷格 81

function 功能 85，86，87，88

G

Galen 盖仑 10-12，15，123

Garden the 花园 45，109

geometry 几何学 65，66-7

see also mathematics 也参见数学

giving an account 提供解释 63-4，68-9，75-6，104

see also explanation 也参见解释

God 上帝 90，91，93，102

gods 神 45，59，92，102

Great Thinkers 伟大思想家 17，114

Greek city-states 希腊城邦 20，29，123

Grote George 乔治·格罗特 28

Guardians 卫国者 25，26，30，34

gymnosophists 裸体苦行者 70

H

happiness 幸福 39，41-4，108，116

and virtue 和美德 25，50-1，52-3

hedonist accounts of 享乐主义者的论述 37，44，46-7，85

hedonism 享乐主义 44，45，47，58

Hellenistic philosophy 希腊化时期哲学vi，6，81-2，125

texts lost 遗失的文本 21，23

Heraclitus of Ephesus 埃费苏斯的赫拉克利特v，101，119

Herculaneum 赫库兰尼姆 21

Heron of Alexandria 亚历山大的赫伦 82

Hippias of Elis 伊里斯的希庇亚斯v，38

I

ideal society 理想社会 27，29-31，32

as a model for the soul 作为灵魂模式的 25，34

Idealism（British）理想主义（英国的）29，30

India 印度 70，115

Induction 归纳法 75，80

inner conflict 内心冲突 6-10

interpretation 阐释iv，12-13，19，21，

challenges of 的挑战 23-4，28，34-5，97

investigation 调查 28，64，66，102

empirical 经验的 81-2，88，95，100

skeptical 怀疑的 69-71，72

Islamic tradition 伊斯兰教传统 27

J

Jowett Benjamin 本杰明·乔伊特 29-30，31

Judaism 犹太教 93，98，99，114

justification 辩护、正当 56，65，76

Justinian（Emperor）查士丁尼（皇帝）113

K

Kant Immanuel 伊曼努尔·康德 52，54，81

knowledge 知识 15-16，64-6，95，99

conditions on 的条件 44，56-60，70-3，80

empirical 经验的 67-8，81-2，85-6，125

see also explanation 也参见解释

L

Laws《法律篇》 27，34

Leucippus 留基伯v，103

literature 文学26，106

living by appearances 按照外观来生活 71-2

logic 逻辑 78-81

logon didonai 提供理性的解释 63

logos 逻各斯 63，101

Lucian of Samosata 萨莫萨达的鲁西安 116

M

M adhyamika school 中观派 115

M arcus Aurelius 马可·奥勒留 3，53

materialism 唯物主义 20，115

mathematics 数学 65-6，68，82，84

matter 质料 82，88-9，90，100

M edea 美狄亚 1，12-15

explanations of 的解释 2-4，7，10-11

medicine 医学 82

M eletus 美立都 59

meritocracy 能人统治论 30，34

metaphysics 形而上学 30，82-5，126

see also cosmology 也参见宇宙论

M iddle Ages 中世纪 19，26，79，81

and Aristotle 和亚里士多德 93-4，97

middle term 中项 79

M ill John Stuart 约翰·斯图亚特·密尔 28，41，61，85，124

misfortune 不幸 25，51，52

modal logic 模态逻辑 79

M oses 摩西 95，126

mysticism 神秘主义iv，20，115

N

Nagarjuna 龙树 115

nature 自然、本性 85，86-8，92-3，112

necessity 必然 78

Neoplatonism 新柏拉图主义vi，28，111

nineteenth century 19世纪 28，29-32，123-4

non-moral value 非道德价值 52

Numenius of Apamea 阿帕梅亚的努梅涅斯 99，126

O

observation 观察 67，75，90

see also experience 也参见经验oracle at Delphi 德尔斐的神谕 57，60，125

originality 独创力、创新 99，111，126

P

paradoxes 悖论v，3，102-3

Parmenides 巴门尼德v，102-3，119

Parmenides《巴门尼德》 84

passion see emotions 冲动 参见情感

Phaedo《斐多篇》 83

Phaedrus《费德罗篇》 10

Philodemus 菲洛德穆 22，76

philosopher-kings 哲人王 26，27，31

philosophia菲洛索菲娅 98

philosophos菲洛索夫斯 60

philosophy 哲学iii，11-12，24，86，94

a distinct way of thinking 一种独特的思考方式 38，65-6，106-7

and disagreement 和分歧 12，34，98

as a subject 作为一门学科的 25，77，105，108-10，116

history of 的历史xii-xiv，5，23，104，112-15

in Graeco-Roman world 希腊罗马时期的 2，57，98-102，126

transmission of texts 文本的传承 19-21，23-4，27-8，34-5

phronesis 实践智慧 49

physics 物理学 81-5，88

Plato 柏拉图v-vi，23，38，58，114，119

as a systematic thinker 作为一个系统论思想家 77-8，105-8

cosmology 宇宙论 83，84，90

epistemology 认识论 51，64-6，74，125

political thought 政治思想 26，34

psychology 心理学 5，6-11，15，123

Republic 《 理想国》 24，25，27-9，34-5

Platonism 柏拉图主义 5，106，112

pleasure 快乐 39，41-4，46-7，49

Plotinus 普罗提诺vi，111，119

Popper Karl 卡尔·波普尔 31，32，124

popular religion 大众宗教 91

Posterior Analytics《后分析篇》 67，68

post-modernism 后现代主义 34

practical reasoning 实践推理 49，54，80

preferred indifferents 更可取的无足轻重 52

Presocratics 前苏格拉底哲学家v，21，83-5，100-4

Priam 普里阿摩斯 51

Prior Analytics《前分析篇》 67

private property 私有财产 26

Prodicus of Cos 科斯的普罗迪库斯v，37-8，41-3

professionalism（philosophical）专业化（哲学的）107，108

proof 求证、论据 65，80

propositional logic 命题逻辑 80，81

Protagoras of Abdera 阿伯德拉的普罗泰戈拉v，38，73

providence 天意 45，85，93

psychology（motivational）心理学（动机的）2-5，7-9，48-9，53，71-2

purpose see teleological explanation 目的 参见目的论上的解释

Pyrrho of Elis 伊里斯的皮浪vi，69-71，115，119

Pyrrhonism 皮浪怀疑主义 70，73，111，115

Pythagoras 毕达哥拉斯v，vi，65，105，119

Q

questioning 提问 58-61，63-5，104

R

rack the 十分痛苦 50，53

random events 偶然事件 88-9，91，92，93

rational appreciation 理性地认识 85

rational commitment 理性地坚持 71，72

in the soul 灵魂中的 9，42，49

rationalism 理性主义 115

rationality 合理性 3-4，7-10，88，114-15

see also reason 也参见理性

reality 现实 82，84，103

reason 理性 8-9，63，84，100，102

and emotion 和情感iv，6-7，10-12，16

limits of 的局限 69-70，72

reasoning（philosophical）推理（哲学的）73，100，104-5

and common sense 和常识 75，103

and knowledge 和知识 47，64-6，72

practical 实践的 49，54-5，80

reflection（on one's life）反思（自己的人生）37，42-3，46，48-50，55

relativism 相对主义 20，34，38，73，125

Renaissance 文艺复兴20，27，112rejection of Aristotle 对亚里士多德的摒弃 94，95

Republic《理想国》 16，26-7，64-6

as a political work 作为一部政治著作 24-5，29-32，35，123-4

main argument 主要的观点 25-6

responsibility 责任 4，54-5

rhetoric 修辞 38，103-4，106-7

Roman Catholic Church 罗马天主教 94

Roman Empire 罗马帝国 110，111，112

Romanticism 浪漫主义 28

Runaways The《逃跑者》 116

Russell Bertrand 伯特兰·罗素 81

S

Sandys Frederick 弗雷德里克·桑迪斯 14，15

scepticism 怀疑论 20，56-8，69-76，115

schools（philosophical）流派（哲学的）20，45，77，107-9，111

sciences（Aristotelian）学科（亚里士多德的）67，68，79-80

self-alienation 自我异化 10

self-awareness 自觉 2，8，15，42，101

see also reflection 也参见反思

self-mastery 自我控制 37，40，43，48

self-regulating system 自我调控系统 85

Seneca 塞涅卡 119

senses the 感觉 66，74-5

see also experience 也参见经验

sexism 性别歧视 39

see also women 也参见妇女

Sextus Empiricus 塞克斯都·恩披里柯 69-70，111-12，115，119

Shamelessness 无耻 39，41，111

signs（Epicurean）符号（伊壁鸠鲁派的）80

skeptikos 探究者 69

Socrates 苏格拉底 37，57-9，61-3，115，119

and the sophists 和智者 38，60，63-4

influence of 的影响v，73，104-5，125

Socratic definitions 苏格拉底式定义 63

Sophia索菲娅 60

sophists 智者v，37，38，124

relation to philosophy 与哲学的关系 99，103，115

soul 灵魂 2-3，25，33

divisions within 的内部分裂 4，6-10，15-16，123

spirit 精神 6，9

Statesman《政治家篇》 27，34

Stoics 斯多葛派vi，3，20，58，114

and philosophical schools 和哲学学校 77-8，107，109

epistemology and logic 认识论和逻辑 73-5，80，125

ethics 伦理学 51-3，124-5

metaphysics 形而上学 84，90-2

psychology 心理学 2，7，10-11，15

street preaching 街头布道 112

sullogismos 演绎 78

suspending judgement 判断悬置 71，72

Symposium《会饮篇》 83

T

Taylor Thomas 托马斯·泰勒 28

techne 技艺 60

technology 技术 83

teleological explanation 目的论上的解释 88-9，90-2

criticized 受批判的 45，91-3

telos 目标 42

Thales 泰勒斯v，100，119

Theatetus《特埃特图斯》 38，73，125

Theophrastus 特奥夫拉斯特斯 80，119

Thrasymachus of Chalcedon 卡尔西登的特拉西马库斯 38

thumos 恼恨 2

Timaeus《蒂迈欧篇》 16，20，27

cosmology 宇宙观、宇宙论 83，90，93

Timon 提蒙 70

totalitarianism 极权主义 28，30，32，33

tranquility 宁静 47

skeptical 怀疑的 70-1，72-3，107

trial of Socrates 苏格拉底的审判 58，59

truth 真理 69，74-5，76-7，78-9，95

U

understanding 理解 16-18，47，59-60，63，68

see also giving an account 也参见提供解释

universalism 宇宙主义 3，52，92

universals 共相 79-80，84

universities 大学 24，29，107-8

Utilitarianism 动利主义 28，41，124

V

valid argument 有效论争 78，79

Vesuvius 维苏威 21

Victorians see nineteenth century 维多利亚时代人 参见19世纪

virtue 美德 39-41，48-50，52，59

as a habit 作为一种习惯 49，51，54

virtue ethics 美德伦理学 48，51，54

virtuous person 有美德的人 27，32-4，49-50，51

W

well-adaptedness 很强的适应力 88-90，91，93

West M artin 马丁·韦斯特 99，126

Wild John 约翰·怀尔德 32，124

wisdom 智慧50，57，59-60，114-15

see also understanding 也参见理解

women 妇女 26，27，30，39

wonder 奇想 16，88

Wordsworth William 威廉·华兹华斯 28

X

Xanthippe 詹蒂碧 57

Xenophanes of Colophon 科洛封的色诺芬尼v，101，102，119

Xenophon 色诺芬 37，124

Z

Zeno of Citium 西提姆的芝诺 3，119

Zeno of Elea 埃莱阿的芝诺v，102-3，119

Zeno of Sidon 西顿的芝诺 61